تطور الفكر الديني الغربي

في الأسس والتطبيقات

الدكتور حسن حنفي

دار الهادي

معهد المعارف الحكمية
(للدراسات الدينية والفلسفية)
THE SAPIENTIAL KNOWLEDGES INSTITUTE
(FOR RELIGIOUS & PHILOSOPHICAL STUDIES)

تطور الفكر الديني الغربي

تطور الفكر الديني الغربي

(الأسس والتطبيقات)

بسم الله الرحمن الرحيم

معهد المعارف الحكمية

(للدراسات الدينية والفلسفية)

تطور الفكر الديني الغربي

(الأسس والتطبيقات)

الدكتور حسن حنفي

دار الهادي
للطباعة والنشر والتوزيع

إن الآراء والإتجاهات والتيارات الوارد الحديث عنها في هذه السلسلة، لا تعبّر بالضرورة عن رأي معهد المعارف الحكمية وإن كانت في سياق اهتماماته المعرفية.

معهد المعارف الحكمية (للدراسات الدينية والفلسفية)
هاتف: 01/544622 ص.ب الشياح 20
Email.almaaref@shurouk.org-mahaad@shurouk.org

الطبعة الأولى
١٤٢٥هـ - ٢٠٠٤م

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف: ٥٥٠٤٨٧/٠١ - ٨٩٦٣٢٩/٠٣ - فاكس: ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٥/٢٨٦ غبيري - بيروت - لبنان
E-Mail: daralhadi@daralhadi.com - URL: http: //www. daralhadi.com

الباب الأول

تطور الفكر الديني الغربي
(الإنسان والله)

المقدمة

الموضوع والمنهج:

يعنى الفكر الديني مجموع اجتهادات الفكر الغربي في تصور الله وعلاقته بالإنسان. أما علاقة الله بالطبيعة فقد تدخل في الفكر الطبيعي وهي في كلتا الحالتين تصور الإنسان لعلاقة الله بالطبيعة. ويتضمن الفكر وحده أي ميدان التصورات وليس ميدان الشعائر والطقوس والممارسات العملية إلا من حيث هي تعبير عن فكر. كما يعنى الدين المباشر أي الحديث عن الله، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، وليس بالمعنى الفلسفي غير المباشر مثل المطلق أو المثال أو اللامتناهي إلى آخر هذه المصطلحات التي تعبر عن الدين الفلسفي.

ومع ذلك لا ينفصل الفكر الديني عن الفكر العلمي الطبيعي والفكر الأخلاقي والفكر الاجتماعي السياسي. فللفلاسفة أنساق متكاملة تضم المنطق والطبيعيات والإلهيات. فيوضع الفكر العلمي الطبيعي بين المنطق والطبيعيات، والفكر الاخلاقي الاجتماعي السياسي مع الفكر الديني في الإلهيات. ولا فرق في ذلك بين التراث اليوناني القديم، والتراث الغربي الوسيط، والتراث الغربي الحديث.

وقد تم تقسيم الفكر الديني الغربي في هذه المراحل الثلاثة

الشهيرة: القديم والوسيط والحديث. فالشرق القديم حضارات مستقلة بذاتها. والحضارة الإسلامية بالرغم من تأثرها بالحضارة اليونانية وأثرها في الحضارة الأوروبية إلا أن لها فتراتها المتميزة وحضارتها المستقلة. وانقسم الوسيط إلى مرحلتين، عصر آباء الكنيسة من القرن الأول حتى القرن السابع والعصر المدرسي من القرن الثامن حتى القرن الرابع عشر. وانقسم العصر الحديث إلى خمسة مراحل: الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر، والعقلانية والتجريبية في القرن السابع عشر، والتنوير في القرن الثامن عشر، والمثالية والوضعية في القرن التاسع عشر، والوجودية والبرجماتية في النصف الأول من القرن العشرين، والعلوم الإنسانية خاصة اللسانيات والأنثروبولجيا في النصف الثاني من القرن العشرين.

وبالرغم من هذا التطور التاريخي للفكر الديني في الفلسفة الغربية إلا أن هناك موضوعات واحدة مستمرة عبر المراحل الثلاثة مثل الله، والنفس، والمعرفة والخلاص، والخلود، والثواب والعقاب. وهي موضوعات تندرج تحت المباحث العامة للفلسفة: نظرية المعرفة التي تشير في الفكر الديني إلى موضوعات النبوة والوحي والتأويل والرمز، والعقل والنقل، والفلسفة والدين والمعارف الإشراقية، ونظرية الوجود التي تشير إلى الله باعتبار الوجود المطلق وعلاقته بالوجود النسبي وهو وجود العالم، ومسائل القدم والحدوث والجوهر والأعراض، والوحدة والكثرة، والعلة والمعلول، والواجب والممكن، ونظرية القيم التي تشير إلى الخير والشر، والثواب والعقاب، والفضيلة والرذيلة، والحلال والحرام. فالموضوعات واحدة وإن تغيرت مراحل التاريخ.

وبطبيعة الحال يمكن رصد تطور الفكر الديني الغربي في خط مواز

لتطور الظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتاريخية. وفي هذه الحالة يرد الفكر إلى التاريخ. ويمكن أيضاً عرض تطور الفكر الديني الغربي من خلال الموضوعات الرئيسية فيه حتى تظهر أنماط الفكر وبنيته وكافة الاحتمالات الممكنة في التفكير حول موضوع واحد. لا يعنى ذلك إسقاط التاريخ الإجتماعي إنما يعني فقط أن التاريخ هو تاريخ أفكار من أجل دعوة القارىء إلى التفكير مع المفكرين.

وقد تبدو بعض الآراء غريبة وغير مألوفة على القراء الذين ينتسبون إلى حضارة مغايرة، وإلى فكر ديني مخالف. ومع ذلك فهي تمثل إجتهادات البشر اعتماداً على الأديان السماوية أو استقلالاً عنها. قد تخطىء، وقد تصيب. فإذا أخطأت فلأصحابها أجر الاجتهاد، وإن أصابت فلأصحابها أجران. كلها تصورات إنسانية تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وتعكس أوضاع الإنسان الذهنية والنفسية والإجتماعية، فالفكر الديني هو مجموع اجتهادات البشر في موضوع الدين. هو فكر إنسان وليس فكراً إلهياً. وبه كل احتمالات الخطأ والصواب.

ولتقريب البعض منها للأفهام يمكن مقارنتها بمثيلاتها في تراثنا الإسلامي في عقائد الفرق الكلامية. فالفكر الديني في كل الحضارات له اختيارات واحدة، تتكرر في كل حضارة وفي كل دين. عهدتها على أصحابها دون تقييم أو نقد أو تصحيح إلا في إطار المقارنة العامة. يكفي الوصف والرصد لهذه الاختيارات وبيان واقعها الإنساني الذي نشأت فيه.

وبالرغم من أن الفكر الديني له مصطلحاته أسوة بمصطلحات

الفلسفة وتداخل الاثنين معاً على التبادل إلا أنه يمكن التعبير عنه بأقل قدر منها وبلغة عادية حتى يمكن إيصال المعاني لأكبر قدر ممكن من القراء بالمصطلحات الفنية لأهل الاختصاص. كما أن الوضوح النظري يتطلب أسلوباً عادياً خال من المصطلحات الفنية. فالمهم إيصال الأفكار من أجل فهمها والحوار منها.

ويشمل الفكر الديني عدة مسائل: الله، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، أفعال الإنسان بين القدر السبق وحرية الاختيار، الخير والشر ونظرية العدل الإلهي، الوحي والفلسفة أو الإيمان والعقل، خلق العالم أو قدمه أو فيضه وصدوره عن الله، الملائكة والشياطين والمتوسطات بين الله والعالم، صلة النفس بالبدن وخلودها، المعاد والثواب والعقاب والاستحقاق. أما الأخلاق والاجتماع والسياسة فإنها أقرب إلى الفكر الأخلاقي والسياسي إلا من حيث اتصالها بالفكر الديني. وسيتم الإقتصار على أمهات المذاهب والتيارات مع ذكر لأهم أصحابها ومواطنهم وأهم مؤلفاتهم وأفكارهم. فالفكر الديني الغربي ارتبط بأصحابه الذين أنتجوه حتى لقد اشتقت المذاهب من أسماء أصحابها مثل الأفلاطونية، والأرسطية، والأوغسطينية، والتوماوية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية والماركسية. . . الخ. وحرصاً على الوعي التاريخي فقد وُضِعَ تاريخ الميلاد والوفاة لكل مفكر وفيلسوف قدر الإمكان.

الفصل الأول:

الفكر الديني في العصر اليوناني

اصطلح معظم الغربيين على اعتبار الفكر اليوناني أول مراحل الفكر الفلسفي. فقد وجدت عند الشرق القديم قصص دينية ومجموعة من العقائد السياسية والأخلاقية حول الخير والشر. ونشأت ديانات الشرق بين الشرك والتوحيد، مثل ثنائية دين الفرس، ووحدة الوجود عند الهنود. وكانت العلوم والرياضيات مرتبطة بنواحي الحياة العلمية لبناء المعابد والقبور. وكان الأمر كذلك عند البابليين والأشوريين والعبرانيين.

وكان اليونان الأقدمون جزءاً من الشعوب الآسيوية. فهم آريون جاءوا من آسيا أو هنديون أوروبيون، غلب على فكرهم قبل عصر الفلسفة نفس الطابع الديني الأسطوري. وقد ظهر ذلك عند الشعراء مثل هوميروس في القرن التاسع وهزيود في القرن الثامن قبل الميلاد. ففي الألياذة والأوديسة المنسوبة عادة إلى هوميروس يعيش الآلهة فوق جبل الأولمب ويؤلفون حكومة ملكية على رأسها كبير الآلهة زيوس في صورة بشرية تنتابهم الأهواء والانفعالات. يتزوجون ويتناسلون ويأكلون ويشربون، يحاربون ويسالمون، يحبون ويكرهون. أقوى من الأبطال ويجري في عروقهم سائل يهبهم الخلود! أما الإنسان فإنه مركب من نفس وجسد، يتحلل الجسد بعد الموت، والنفس هواء لطيف يذهب مع

الجسد، فلا خلود ولا حياة أخروية ولا ثواب ولا عقاب ولا قانون ولا استحقاق. وقد تطور الفكر الديني في هذا العصر من الإلياذة إلى الأوديسة. فالأوديسة أكثر احتراماً للآلهة، وزيوس إله عدل يرعى الفضيلة، ويقدر الإنسان الحكيم الشجاع. ومع ذلك فالقدر يعم الجميع دون استحقاق على الأفعال، بل يسخر من الخير والفضيلة والصلاح. وفي مقابل ذلك يقدس الناس الآلهة عرفاناً بجميلها، طلباً للعون منها، وخوفاً من عقابها.

أما هزيود فإنه كان أكثر أخلاقية من هوميروس في تصوره الديني. ففي ديوان «الأعمال والأيام» يتكلم عن العدالة بين الآلهة والبشر، ويبين أن الحق فوق القوة بالنسبة للآلهة، وأن الإنسانية فوق الحيوانية بالنسبة إلى البشر. في ديوان «أنساب الآلهة» المنسوب إليه يعرض لتسلسل الأشياء والآلهة حيث تتوالد الآلهة من القوى الطبيعية. وهو ما سيحدث فيما بعد عندما تتلو الإلهيات الطبيعيات في أقسام الفلسفة.

وقد ارتبطت الآلهة بالمدن، فكان لكل مدينة آلهتها. وكانوا يعتبرون بناتها وحماتها. وكان تكريمها واجباً وطنياً. وكان الإلحاد خيانة للوطن. وقد ظهرت نحل سرية لتجاوز حدود المدن ودعوة الناس جميعاً سادة وعبيداً إلى دين روحي أسمى، ولتجاوز شقاء الإنسان وسعادة الآلهة، ومن أجل مشاركة الإنسان في السعادة الإلهية. وقد أثرت ديانات الشرق في هذه النحل السرية سواء ديانات فارس أو الهند. وأشهر هذه النحل نحلة الوسيس، ونحلة أورفيوس. عبدت نحلة الوسيس الآلهة ديمثير، آلهة الحرب عند هوميروس فصارت آلهة العمل، وتحولت إلى ديانة صوفية وطريقة تنتهي إلى الجذب والإتحاد بالإله وعبدت أورفيوس الإله ديونيزيوس، إله الترف عند هوميروس، فصار إله التضحية. وتقوم

على أسطورة قديمة تفيد تركيب الإنسان من عنصرين عنصر طيطاني وهو مبدأ الشر، وعنصر ديونيزي وهو مبدأ الخير. من الأول تكون الجسد، ومن الثاني تكونت النفس وكلاهما في صراع دائم. لذلك وجب تطهير النفس من شرور البدن بالإستحمام والصلوات كما ورد البعض منها ديانات المصريين. والأرض للبشر كالحظيرة للماشية لا تهرب منها بل تنتظر الأجل المحدد من الآلهة، فالانتحار كفر وعدول عن الإمتحان وعن الثواب والعقاب عن طريق توالد النفوس على ما هو الحال في ديانات الهند وفارس. وسيأتي يوم تنجو فيه النفس من هذا التعاقب في الولادة، وتستعيد طبيعتها الإلهية، وتحيا إلى الأبد. فالحياة مقدسة في النبات والحيوان والإنسان. تركز الأورفية على العدالة الإلهية والعلم الروحاني والطهارة الباطنية دون الإكتفاء بالطقوس والشعائر الخارجية. وقد كانت هذه النحلة حلقة متوسطة بين الدين الأسطوري والدين الفلسفة كما تمثلته الطبقة المتوسطة. وظهرت في فلسفات فيثاغورث وسقراط وأفلاطون. كما أنها تمثل حلقة متوسطة بين الفكر الشرقي والفكر اليوناني.

ثم تطوير الفكر الديني اليوناني من الشعر الأسطوري والنحل السرية إلى الفكر الطبيعي عن أيونيين. فعند طاليس (٦٢٤ ـ ٥٤٦ق.م) العالم حافل بالآلهة أي بالنفوس. وسمى اكسمندريس (١٦٠٠ ـ ٥٤٧ ق.م) المادة الأولى اللامتناهي، وجعل انكسيمانس تلميذه (٥٨٨ ـ ٥٢٤ ق.م) الهواء أقرب إلى اللامتناهي من المادة. أما هرقليطس (٥٤٠ ـ ٤٧٥ ق.م) فالعالم لديه لم يصنعه أحد من الآلهة أو البشر ولكنه عالم أبدي، نار حامية تستعر وتنطفىء بمقدار. هذه النار هي الله، وبها اضداد، والنفس بخار حار، والحرارة ضرورية للحى، قبس من النار

الإلهية تدبر الجسم كما تدبر النار العالم، والدين والحق مطابقة حياة النفس لحياة الكون. وهو قول أقرب إلى وحدة الوجود.

أما الفيثاغوريون أنصار فيثاغورث (٥٧٢ ـ ٤٩٧ ق.م) فلم تصل نصوص صريحة من عقيدتهم في الألوهية. ألا أن الواحد لديهم فوق كل الأعداد والموجودات ومصدرها جميعاً. وبالتالي أصبح تصور الله أكثر تنزيهاً بفضل الرياضيات بعيداً عن الخيال الشعبي. بل أنهم أولوا الأساطير تأويلاً مجازياً بما يتفق وعلم الأعداد. فالنفس نغم، والأرواح تناغم بالرغم من إيمانهم بتناسخ الأرواح. تهبط إلى الجحيم كي تتطهر بالعذاب ثم تعود إلى الأرض من جديد طبقاً لتحديد الآلهة للأدوار المتعاقبة.

ومع الايليين نشأ التفكير فيما وراء الطبيعة ضد التشبيه والتجسيم والتأليه. فعند اكسانوفان (٥٦٠ ـ ٤٨٠ ق.م) اخترع الناس آلهتهم وأسقطوا عليها عواطفهم وصورهم. فعند الزنوج الآلهة سود، وعند البيض الآلهة بيض. وتصور الشعراء الآلهة طبقاً لتصورات الناس وتخيلاتهم. والحقيقة أنه لا يوجد إلا إله واحد ليس كمثله شيء، يتعالى عما يصف البشر، يسمع ويبصر، ثابت لا يتحرك، ويعلل أرسطو ذلك بأن أكسانوفان وحد الأشياء كلها في عالم واحد ثم جعل هذا الواحد هو الله. فكان أقرب إلى الحلول والتصور الواحدي للكون. وهو بذلك مؤسس العلم الإلهي عند القدماء، وأول من وضع التقابل بين التنزيه والتشبيه، بين الفكر الفلسفي والفكر الأسطوري.

وكان بارمنيدس أيضاً في القرن السادس قبل الميلاد تلميذاً لاكسانوفان. آمن مثله بوحدة الوجود، وجعل الوجود أساس اللاوجود.

فالوجود موجود ولا يمكن إلا أن يكون موجوداً. والوجود والواحد متكافئان، ملاء لا خلاء، ثابت لا حركة فيه. ثم أيده تلميذه زينون الإيلي (٤٩٠ ـ ٤٣٠ق.م) مثبتاً الوحدة منكراً الكثرة، مؤيداً الثبات ضد الحركة. وله في ذلك حججٌ مشهورة في تاريخ الفلسفة.

ثم عاد الفكر الديني الطبيعي من جديد على يد أنبادوقليس (٤٩٠ ـ ٤٣٠ق.م) عندما تصور تكون النفوس والآلهة من مزيج العناصر الأربعة: الماء والهواء والنار ثم أضاف عليها التراب. فهي أمزجة يغلب عليها الهواء والنار. لذلك كانت ألطف وأرق. ويضيف عليها مبدأي المحبة والكراهية. والنفوس البشرية آلهة كذلك وقعت في مبدأي المحبة والكراهية. واستمر ديموقريطس (٤٧٠ ـ ٣٦١ ق.م) في الفكر المادي. فالنفس مادية مؤلفة من جواهر لطيفة وسريعة. وهي مبدأ الحركة في الأجسام الحية.

ثم نشأ تيار جديد في الفكر الديني متجاوزاً التقابل بين الفكر الأسطوري والفكر الطبيعي والفكر الفلسفي إلى تقابل جديد بين الفكر السوفسطائي الذي ينكر مبدأ الثبات والماهيات المجردة والفكر السقراطي الذي يثبت هذا المبدأ الثابت والمعاني المستقلة. كان السوفسطائيون معلمين، يستعملون أساليب الجدل والمغالطة في إقناع الخصوم. وقد انعكس ذلك في فكرهم الديني. فقال بروتاجوراس «لا أستطيع أن أعلم أن كان الآلهة موجودين أم غير موجودين. فإن أموراً كثيرة تحول بيني وبين هذا العلم، أخصها غموض المسألة وقصر الحياة» . فأنكر وجود المعارف اليقينية نظراً لصعوبة المسائل وقصر العمر.

ثم استعمل سقراط نفس المناهج الجدلية لإثبات الحقائق اليقينية.

كان سقراط يشعر بأنه يحمل أمانة إلهية لإثبات هذه الحقائق وتعلميها للناس. فالإنسان روح وعقل، يسيطر على الحس ويصحح أخطاءه. والقوانين العادلة صادرة عن العقل، ومطابقة للطبيعة، صورة لقوانين كتبتها الآلهة في قلوب البشر. فاحترام القانون جزء من احترام العقل والشريعة الإلهية. وكل من يحتال عليها يعاقب في الحياة الأخرى إن أفلت من العقاب في الدنيا. ويرفض سقراط تصور الآلهة الخاضعة للشهوات والداخلة في الخصومات وإلا انهار الدين لغياب قانون تقاس به الأفعال، ومعيار تقوم على أساسه التفرقة بين الخطأ والصواب. فالدين ينبع من نقاء الضمير وصفاء النفس والإيمان الصادق بالعدالة الإلهية. وما الفائدة من ممارسة الشعائر والطقوس بنفس غير صافية ولا عن إيمان صادق؟ وتقوم الآلهة برعاية المؤمنين وصلاح البشر. ولما كانت النفس متميزة عن البدن فإنها خالدة. وتخلص بالموت من سجنها في البدن، وتعود إلى صفاتها. ومع ذلك إتهم سقراط بأنه ينكر آلهة المدينة، ويقول بآلهة جديدة، ويفسد أخلاق الشباب! فقد سخر سقراط من قصص الآلهة وأساطيرهم. وإدعى أن لديه هاتفاً باطنياً يلهمه الحق ويهديه إلى الصواب، يسميه الروح الإلهي، نسبه إلى إله معين. ونفر الناس من الآلهة الموروثة لينشأ الشباب على العصيان للوالدين وللدولة! وكما حكم على بروتاجوراس السوفسطائي بالإعدام فهرب بحراً وغرق أثناء هربه، حكم على سقراط أيضاً بالموت فآثر الطاعة لأن طاعة القانون من طاعة الله وحتى يخلص من هذا العالم الفاني إلى العالم الباقي. فشرب الكأس وهو يحاور تلاميذه في خلود النفس. وقد قام تلاميذه بعده باستئناف رسالته مثل اقليدس الميغاري الذي كان يسمي الخير بأسماء كثيرة مثل الله والعناية والعقل.

أما أفلاطون (٤٢٧ ـ ٣٤٧ق.م) فقد أنشأ الأكاديمية وهي جمعية دينية علمية لآلهات الشعر، وأقام فيها معبداً وجمع فيها التلاميذ والمريدين. وظل يعلم ويكتب فيها أربعين سنة. ويظهر الله في فكره في نظرية الوجود بعد نظرية المعرفة التي يصل من خلالها أفلاطون إلى إثبات العالم المعقول وهو عالم إلهي لإشتراكه في الروحية والعقل، ويكون الله في قمته ويبرهن أفلاطون على وجود الله ببرهاني الحركة والنظام. فالحركة سبعة أنواع. ستة منها طبيعية وهي الحركة من اليمين إلى اليسار، ومن اليسار إلى اليمين، ومن الأمام إلى الخلف، ومن الخلف إلى الأمام، ومن أعلى إلى أسفل، ومن أسفل إلى أعلى. والسابعة دائرية لا يستطيعها العالم بذاته بل هي معلولة لعلة عاقلة وهذه العلة هو الله. أما برهان النظام فإنه يقوم على رصد آيات الفن والجمال في العالم وإثبات استحالة أن يكون هذا النظام محض اتفاق بل من صنع عقل كامل خير وهو الله. ويعطي أفلاطون برهاناً ثالثاً مستمداً من نظرية المثل تشارك المحسوسات في صفاتها على مراتب بين المحسوس والمعقول حتى نصل إلى المثل التي لا تشارك المحسوسات في شيء، المثل الخالصة الموجودة بذاتها مثل الجمال والخير، الأول علة الجمال المتفرق في الأشياء، والثاني المقصد الأسمى للإدارة في نزوعها نحو المطلق. والخير هو مثال المثل، رباط كل شيء وأساسه، وهو الله.

والله عند أفلاطون روح عاقل، محرك منظم، جميل وخير، عادل وكامل. وهو بسيط لا تركيب فيه، وواحد لا كثرة فيه. ثابت لا يتغير، أبدي لا يزول. وهو نموذج الصدق والعدل لا كما تصوره الشعراء. لا أول له ولا نهاية له، سرمدي لازمني لأن الزمان لا يجوز إلا على الأشياء الحسية. وهو عالم حكيم على عكس ما يدعيه السوفسطائيون

من نجاح الأشرار وانتصار الظالمين. فالله يعني بالعالم. وعجزه عن ذلك مستحيل في ذاته ومستحيل بغيره لأن الحياة الإنسانية قيمة يرعاها الله ويحرص عليها، أعد للعادلين ثواباً وللظالمين عقاباً. ولا يوجد شر في العالم، فالعالم خير من صنع الخير. إنما هو نقص في الوجود، غياب للخير، خير محدود في مقابل الخير الأقصى. إن هذا العالم أفضل العوالم الممكنة، كله حق وخير. وعناية الله تشمل الكليات والجزئيات. وجود الله وكماله وعنايته حقائق يقينية لا شك فيها، وإنكارها جريمة ضد الدولة يعاقب عليها القانون، لأن هذا الإنكار يؤدي إلى فساد الأخلاق والإخلال بالنظام الإجتماعي. قد ينكر الإنسان الله ويؤمن بعنايته، وقد يؤمن به وبعنايته وينكر كماله وعدالته فيتوهم أنه يستطيع شراء رضاه بالقرابين والطقوس والشعائر دون النية الصادقة، فإذا كان إنكار الله بدعة فإن إنكار عنايته بدعة أشنع، وإنكار أشنع من السابقة لأنها تصور الله مرتشياً. وإذا أمكن الحوار مع منكري وجود الله وعنايته فإنه لا يمكن الحوار مع منكري كماله.

ولم يخل أفلاطون من آثار الفكر الديني الأسطوري والطبيعي المقابل للفكر الديني الفلسفي. إذ تقوم الآلهة بتلطيف أثر الحرارة والهواء في الإنسان، وأوجدوا الأحياء بنفس غذائية دون نفس عاقلة. تحس اللذة والألم والشهوة، منفعلة وليست فاعلة. ويكون السؤال: هل الله عند أفلاطون واحد أم أكثر؟ إله أم آلهة؟ هل الصانع ذات مستقلة أم قوة في الطبيعة أم قوة في المثل؟ والحقيقة أن كل شيء عند أفلاطون إلهي، المثل ومثال المثل والصانع والنفس الناطقة وآلهة الكواكب وآلهة الأولمب والجن. وهم وسط بين الآلهة والبشر. فالله لغة يعني مبدأ التدبير. وهو متمايز عن المادة. وأينما وجد التدبير والنظام وجد العقل

والروحية والألوهية على درجات متفاوتة. وتستمد آلهة الكواكب والنفوس الكلية من الصانع خلودها. أما الصانع والخير والجمال والنموذج الحي فهي على قدم المساواة من حيث أن كلها نوع للأنواع. ويوصف بعضها ببعض على التبادل. فالصانع خير وجمال ونموذج حي.

وقد صنعت الآلهة النفس الغضبية والنفس الشهوية للحياة الأرضية، والنفس العاقلة للحياة الآلهية. والنفس العاقلة خالدة. ويعطي أفلاطون ثلاثة أدلة على خلود النفس. الأول التناسخ وتعاقب الأجيال البشرية وهي عقيدة الأورفية والفيثاغورية. والثاني تعقل المثل، والبسيط لا يعقله إلا البسيط مثله، والبسيط خالد لا يتحلل إلى أبسط منه. والثالث مشاركة النفس الحية في الحياة بالذات ومنافاتها للموت بالطباع. والماهية لا تقبل احتواءها وبالتالي فالنفس لا تقبل الموت.

ويرتبط الفكر الديني عند أفلاطون بالفكر الأخلاقي والسياسي. فالفيلسوف الحق هو الذي يعيش في هذه الحياة الدنيا عيشة التجرد والزهد، ويتعجل بالآخرة حتى يمارس الحياة الروحية ويشارك في حياة المثل. فالفلسفة بهذا المعنى هي المران على الموت لأن السعادة الحقيقية هي في التشبه بالله، وكما يرتبط الدين بالأخلاق يرتبط بالسياسة. فالفلاسفة أيضاً أصلح الناس لتطبيق النظام الإلهي على الأرض. والفيلسوف هو الملك لأنه يتشبه بالله ويحقق العدل. وعلى هذا النحو يكون أفلاطون قد نقل الدين إلى الفلسفة. وساهم في نقل الفكر الأسطوري الطبيعي إلى الفكر الفلسفي الخالص الذي بلغ ذروة التجرد عند أرسطو.

جعل أرسطو اله موضوعاً لعلم مستقل سماه الفلسفة الأولى أو العلم الإلهي أو ما بعد الطبيعة طبقاً لتصنيف كتب أرسطو خاصة في

المقالة الثانية عشرة من الكتاب. وهو العلم الذي يبحث في الله الموجود الأول والعلة الأولى والمحرك الأول والصورة المفارقة. فالله هو الوجود الدائم ومن ثم فهو أقرب إلى مبعث الوجود من حيث هو كذلك.

ويرهن أرسطو على وجود المحرك الأول في المقالة الثامنة في السماع الطبيعي ثم يعود إليه في ما بعد الطبيعة في معرض الحديث عن قدم الحركة وبالتالي قدم العالم. فموضوع علم ما بعد الطبيعة هو الجوهر الدائم غير المتحرك. ولما كانت الحركة الدائرية والزمان أزليان أبديان فكذلك الجوهر الأول دائم بدوام الحركة والزمان. ولما كان لكل متحرك فإن لحركة العالم علة أولى ثابتة غير متحركة وهو الله. فالجوهر الأول ليس مجرد مثال أفلاطوني بل هو قوة بالفعل. وبهذا المعنى تكون الكواكب آلهة لأن حركاتها دائرية. والمحرك الأول ليس جسماً، يحرك دون أن يتحرك مثل المعشوق والمعقول. وهو علة غائية للعالم، يتحرك العالم نحوه بالعشق. الله فعل محض، عقل وعاقل ومعقول، عشق وعاشق ومعشوق. ولكنه لا يعلم العالم ولا يعتني به. يعلمه فقط في ماهيته لا في وجوده. ولا يعتني به لأن الله كمال لا يعتني إلا بالكمالات وعظمته وتنزهه عن ملابسات المادة. تعقله النفس الناطقة. وهو نموذج الحياة الفاضلة، والسياسة الحكيمة. واستمر الفكر الديني عند المدارس الأخلاقية بعد أرسطو. فعند أبيقورس (٣٤١ ـ ٢٧٠ ق.م) تعود الآلهة للظهور. والدليل على ذلك وجود أفكار شائعة عندهم لدى كل الشعوب. فالفكرة تتكون بناء على الإحساس، كل إحساس صادق. كما تأتي الفكرة من الخيالات التي تتراءى في النوم واليقظة والتي قد تنتج من الآلهة أنفسهم. وأن وجود فكرة موجود دائم وخير هو الأساس النظري لوجود الآلهة. ولما كان لكل شيء ضد فإن الوجود المطلق

الدائم ضد الوجود النسبي الفاني، والخير ضد الشر. ويتصور الشر الآلهة كأحسن ما فيها. فهي أجسام لطيفة، متحركة أبداً بين العالم وغير مماسة له. وبالتالي فهي تخلد ولا تنفى. سعيدة بمفردها غير معتنية بشقاء العالم وآلام الناس. وبالتالي يكون تقديم القرابين خرافة. وعلى الإنسان أن يتخلص من الخوف منها أو من رضاها عنه. أراد أبيقورس أن يحرر اليونان من الآلهة التي تتدخل في حياة الناس وتعبث بأقدارهم.

أما عند الرواقيين من أمثال زينون (٣٣٦ ـ ٢٦٤ ق.م) أفلاينتوس (٣٣١ ـ ٢٣٢ ق.م) أكريسيبوس (٢٨٢ ـ ٢٠٩ ق.م). فالله هو العقل المنبث في العالم والذي يترتب عليه وجود الغائية والضرورة المطلقة. فالله، على عكس الأبيقورية، داخل في العالم ومن ثم كانت الحكمة طبيعية وإنسانية وإلهية في آن واحد. فالعالم إلهي بالنار وهي العلة الوحيدة بما فيها من عقل وقانون وضرورة وقدر. وهي أسماء مختلفة تدل على نفس الشيء، العقل الحال في الأشياء الذي يقتضي الغائية.

فالعالم الإلهي معقول وغائي، ويمكن التوجه إلى الله بالصلاة، وهو النار وقانونها أي العقل أو اللوجوس الذي وقعت بموجبه كل الحوادث الماضية، وتقع كل الحوادث الحاضرة والمستقبلية. واللوجوس هو أيضاً الطبيعة، مبدأ الحركة والسكون في الوجود. ولا يرى الرواقيون حرجاً في ذكر الآلهة بأسمائها الأسطورية مجاراة للديانة الشعبية ثم يؤولونها طبقاً للأحداث الكونية والعناصر والكواكب تأويلاً مجازياً على طريقة الفيثاغوريين. والعناية الإلهية هي تلك الضرورة العاقلة التي تنظم الكليات والجزئيات والخالية من الشرور. فالشر ضد الخير، والله لا يفعل إلا الخير، أما الشر الأخلاقي فهو ناتج عن حرية الإنسان في نطاق الضرورة العامة.

وفي العصر الهلنيستي ظهرت الأفلاطونية الجديدة محاولة تخليص الفكر اليوناني التقليدي من تعدد الآلهة. ورابطة بين الدين والأخلاق. فاتبع نومنيوس (القرن الثاني الميلادي) طريق التأويل لليهودية والمسيحية لصالح الفلسفة اليونانية.

وعد موسى ناطقاً باليونانية والمسيح أخلاقياً يونانياً. وبرأ الله من فعل الشر ومن العلم بالجزئيات الحادثة. وكان أمونيوس ساكاس (١٧٥ ـ ٢٥٠ م) مسيحياً ثم ارتد إلى اليونانية. فالله لديه صانع للعالم دون أن يخلقه من مادة سابقة. والأجسام في العالم خاضعة للأرواح، وفي مراتب متفاوتة من الألوهية. والعناية الإلهية هي ما للخالق على المخلوق من سلطان. والقدر نظام العدالة الكون. والنفس جوهر روحي قائم بذاته. ولكن الذي أكمل الرؤية هو أفلوطين(٢٠٥ ـ ٢٧٠ م) صاحب «التاسوعات»، نسبة إلى قسمة أفكاره إلى تسعة رسائل ثم وضعها كلها في ستة أقسام خاصة بالإنسان، والعالم المحسوس، والنفس، والعقل، والوجود الدئم أو العالم العلوي. تفيض المادة. الله هو الخير المحض، وهو الواحد وسار على أثره باقي الأفلاطونيين المحدثين مثل فورفويوس (٢٣٣ ـ ٣٠٥ م)، يامبليخوس (٢٧٠ ـ ٢٣٠ م) الذي جعل المعقولات ثلاثة: العقل والصانع والقدرة الإلهية وتسيطر على العالم قوى الملائكة والجن والأبطال. كما أكد وجود صلة مباشرة بين الإنسان والله. وعند أبروقلوس (٤١٠ ـ ٤٨٥م) الله هو العلة الأولى أو الخير المحض كما عرض لذلك في «مبادىء الإلهيات». وهو ليس صانع الشر في العالم مباشرة أو من خلال المادة ويتجلى في النفس، وفي النوم واليقظة.

الفصل الثاني:

الفكر الديني في عصر الآباء (المسيحية الأفلاطونية)

ومنذ ظهور المسيحية في القرن الأول الميلادي، تطور الفكر الديني وانتقل إلى مرحلة ثانية في العصر الوسيط حتى بدايات عصر النهضة والعصور الحديثة. وواكب هذا التطور زوال المدن المستقلة اليونانية وبداية عصر الإمبراطوريات. قل إرتباط الإنسان بين الآباء والأجداد وأصبح الدين شخصياً. واستمر أثر الديانات الشرقية والنحل الصوفية على الفكر الديني في مرحلته الجديدة لدرجة أنه تصعب التفرقة بين الدين الشرقي والدين اليوناني والدين المسيحي.

فالغنوصية مثلاً نحلة صوفية شرقية يونانية مسيحية في آن واحد من الكلمة اليونانية «غنوسيس» أي المعرفة. غايتها الوصول إلى الله عن طريق الإشراق الباطني وبكل ما في النفس من حدس وعاطفة وخيال. وبدايتها على ما يقول دعاتها وحي أنزله الله وتناقله المريديون سراً، وقادرة على كشف الأسرار الإلهية وتحقيق نجاة البشر. في قمة الكون يوجد الله المفارق الذي يتعالى عن الإدراك الحسي والعقلي. وتصدر عنه الأرواح، زوجاً زوجاً، ذكراً وأنثى، وتقل الوهيتها كلما ابتعدت عن المصدر الأول. أراد أحدها الإرتفاع إلى مقام الله فطرد من العالم

المعقول. ومن هذه الخطيئة صدرت أرواح شريرة كما صدر العالم المحسوس، عالم الشر والنقص والمادة والأجسام. النفس حبيسة فيه وقادرة على الخلاص منه بتأثير النجوم، والناجون قليلون وهم الروحيون من أصل إلهي. الغنوصيون صفوة البشر في مقابل الماديين الذين تعوقهم المادة عن الصعود إلى العالم الروحي والحيوانيين القابلين للإرتفاع والسقوط. وقد يتم الخلاص من الجسم، وقد يطلق له العنان يفعل ما يشاء نظراً لأنه متميز عن جوهر الروح. وواضح أثر الثنائية الفارسية القائلة بإلهين إله الخير وإله الشر من أجل تنزيه الله عن دنس المادة، وأثر أفلاطون وثنائيته بين البدن والنفس. ولما كانت المسافة بعيدة بين المبدأين وصفوا «الأيونات» التي تصدر عن الله تدريجياً كوسطاء بين الله والعالم. وهي تشبه ألوهية الكواكب عند أفلاطون.

وقد امتدت الغنوصية إلى الفكر اليهودي عند فيلون (٣٠ ق.م - ٥٠م)، الذي أوّل اليهودية والتوراة تأويلاً روحياً صوفياً رمزياً على نحو أفلاطوني. فالعالم المخلوق في سفر التكوين هو عالم المثل. ثم صنع منه الأرض وهو آدم ثم الحس وهي حواء ثم النفس ذات الكبرياء وهو قابيل ثم النفس الشريرة وهو هابيل. ويفسر عبور البحر الأحمر على أنه خروج النفس من أسر البدن... إلخ. كما عمد إلى التفسير العددي الفيثاغوري. فالواحد هو العلة الأولى، والإثنان انقسام الواحد إلى الخير والشر... إلخ. ومع ذلك فالله مفارق العالم، خالق له، ومعنى به، لا يمكن وصفه لأنه لا يقع تحت الحس وليس موضوعاً للعقل. وكل ما ورد في التوراة من وصف له، إنما هو تشبيه وموضوع للتأويل. وهو إله الناس جميعاً وليس إله بني إبراهيم وإسحق ويعقوب أي إله العلم والطبيعة والزهد، وهي المصادر الثلاثة لمعرفة الله، والله هو أيضاً شمس

الشموس أو الشمس المعقولة للشمس المحسوسة كما هو الحال عند أفلاطون. صنع الله العالم بمحض خيريته. يجمع بين الرحمة والعدالة حتى يخلص الناس كرماً وجوداً واستحقاقاً. والرحمة تسبق العدل كما هو الحال عند الأشاعرة.

الله صانع للعالم طبقاً لعلية مطلقة وهو معني بالكون طبقاً لعلية نسبية نظراً لوجود قوانين الطبيعة وحرية الإنسان. العلية الأولى مباشرة والعلية الثانية غير مباشرة وبين الله والعالم يوجد وسطاء حتى يستطيع الإنسان الصعود إلى الله تدريجياً. وقد سماهم اليونان آلهة وأبطالاً وسماهم موسى ملائكة ورسلاً. والوسيط الأول «اللوجوس logos» أو الكلمة، والثاني الحكمة، والثالث آدم، والرابع الملائكة، والخامس الجن. وقد يكون هؤلاء الوسطاء مجرد آثار لله أو أحوال للنفس. وغاية النفس الوصول إلى الله والإتحاد به كما هو الحال لدى كل النحل الصوفية. ويتم ذلك على أربعة درجات في المعرفة.

الأولى: ناقصة بالنظر في مصنوعات الله وهي معرفة الأكثرية.

الثانية: معرفة عن طريق الوسطاء.

الثالثة: معرفة تدرك اللوجوس كوسيط أعظم.

الرابعة: إدراك الله ذاته وهي خاصة بأهل الكمال مثل موسى.

وترقى النفس بالزهد والتقوى الباطنة. والنبوة من عند الله في حين أن العرافة قدرة إنسانية. والله وحده يعلم المستقبل ويصنع المعجزات. ولا تعني المعجزة أبطال قوانين الطبيعة التي هي العقل الإلهي بل تعني حدوث شيء لا يتوقعه الإنسان أسير الظنون.

وامتدت الغنوصية إلى الفكر المسيحي في القرون الأربعة الأولى، خاصة في سوريا وروما، حيث ظهرت أولاً في السامرة ثم في الإسكندرية، ففي السامرة ظهر سمعان الغنوصي، الذي سمع الحواريين فيليوس وبطرس ويوحنا، وادعى أن الإله ظهر فيه. وفي القرن الثاني ظهر مسيحيون غنوصيون مثل باسيليدس، وفالنتين بالإسكندرية، ومرقيون بآسيا الصغرى، يعتمدون على قوة العاطفة الدينية، وينادون بضرورة تخليص النفوس من الأهواء، وأن المسيحية خير طريق إلى ذلك. وكونوا أول مذهب فلسفي مسيحي يقوم على ثنائية متعارضة بين التوراة والإنجيل. فالإله في التوراة منتقم جبار، بينما في الإنجيل رحيم حليم. وألفَ مرقيون كتاب «الأضداد» ليثبت بالحجج النقلية تغاير الإلهين والشريعتين. إله التوراة صانع العالم المحسوس، عنى باليهود وحدهم، وقهر أعداءهم في حين أن إله العهد الجديد هو الإله الأعلى الحق، خالق العالم المعقول، الإله الواحد. الشريعة اليهودية قائمة على أن العين بالعين، والسن بالسن. والشريعة المسيحية قائمة على أن من لطمك على خدك الأيسر فأدر له الأيمن، وأن من طلب معطفاً فاعطه معطفين. لذلك رفض الغنوصيون التوراة، ووجدوا في الأناجيل ما يشبع تطلعاتهم الروحية خاصة في الموعظة على الجبل وبصدور العالم عن الله عن طريق المتوسطات. وهي ثمانية مجردة شخصية عند باسيليدس مثل الحكمة والعدالة والسلام. ومن الحكمة صدرت الملائكة، ومن الملائكة صدرت السماء الأولى، ومن السماء الأولى صدرت الثانية حتى ثلاثمائة وخمسين سماء، عدد أيام السنة. وعند فالنتين صدرت الحياة الإلهية زوجاً لا فرداً. فلما أرادت الحكمة المخلوقة التشبه بالإله غير المخلوق صدر عنها كائناً مشوشاً نزل المسيح لتخليصه من الشرور. وعند بعض

الغنوصيين لم يتألم المسيح ولم يمت بل كان الشيطان مكانه. قرر البعض منهم الرهبنة خلاصاً من شرور الجسم، ورأى البعض إباحة كل أفعال الجسم وإعفاء النفس من كُلِّ مسؤولية. ثم بدأ المحامون عن المسيحية رفض الغنوصية وتخليص المسيحية منها، وتفنيد أن للعالم صانعاً مغايراً لله، وأن للنفس حياة سابقة على البدن، وأن الخطيئة قد ارتكبت سلفاً، وأن المادة رديئة بالذات، وأن الأجسام لا تبعث. ومع ذلك لم تتخلص المسيحية تماماً من آثار الغنوصية.

وفي القرن الثالث ظهرت فرقة مسيحية أخرى هي المانوية نسبة إلى مؤسسها ماني بن فاتك (٢١٥ ـ ٢٧٢ م). الذي جمع بين الدين الثنوي الفارس القديم وبين الغنوصية وبين المسيحية. وأعدم لخروجه على الزردشتية. قال بأن للعالم مبدأين: النور والظلمة، ولكن بإسم دين جديد يقوم على التأليف بين الكتب الدينية السابقة. وجعل الأنبياء أربعة: بوذا، وزردشت، والمسيح، وماني نفسه. ويمتاز ماني عليهم بالكتابة دون الإكتفاء بالموعظة، فهو أعظمهم، يتلوه المسيح، وهو الفارقليط الذي أعلن المسيح قدومه من بعده. لكي يكمل وحيه، ويختتم رسالته. كان يسخر من صلب المسيح، ويثبت أن الشيطان قد صلب مكانه. والناس لديه طوائف ثلاث: الصديقون المختارون وهم المانويون علماً وعملاً، والمستمعون علماً دون العمل، والمخطئون علماً وعملاً. الطائفة الأولى رهبان ناجون، والثانية يتزوجون إمرأة واحدة دون إنجاب، والثالثة هالكون. وقد انتظم المانويون في كنيسة يراسها الإمام ومقره بابل. ويليه إثنا عشر معلماً مثل الحواريين الإثني عشر. يليهم إثنان وسبعون أسقفاً ثم جماعة الكهنة وخدام المعبد. وكان لهم سران يمنحان للصديقين المعمودية والقربان. وكانت لهم أعياد وطقوس

وظلت حتى القرن الثالث عشر ترجمت كتبها إلى السريانية، ونقل عبد الله بن المقفع كتب ماني، ولخص مؤرخو الفرق المسلمون أقوالهم مثل إبن النديم في «الفهرست» والشهرستاني في «الملل والنحل».

انتشرت المسيحية في بيئة يونانية. ودعا الحواريون إلى الدين الجديد وسط المذاهب والفرق اليونانية. وكان أشهرها أربعة: الأفلاطونية، والرواقية، والأرسطية، والأبيقورية. ولاقت جميعها حظوة عند الحواريين نظراً لإمكانية استعمالها كأدوات لنشر الدين الجديد. فالأفلاطونية نزعة روحية تقوم على إثبات عالم المثل المفارق، وعلى تطهير النفس من أدران البدن بالرغم مما فيها من تعدد للآلهة، وقدم المادة، وإنكار الخلق، والتناسخ، وإلغاء الأسرة، وتحديد النسل، وإعدام المعوقين.

أما الرواقية فإنها مدرسة تقوم على إثبات الفضائل والدعوة إلى محبة الله والتأكيد على أهمية الحياة الروحية والتسليم بأحكام القدر في مواجهة غوائل الإمبراطورية الرومانية وشرورها. وبالرغم من قولها بوحدة الوجود، وبالمادية المطلقة، والضرورة التي لا مفر منها، وفناء الإنسان بالموت، وجواز الإنتحار إلا أنها كانت مادة للمفكرين المسيحيين الأوائل لنشر الدين الجديد في مسيحية رواقية تشبه إلى حد كبير المسيحية الأفلاطونية. أما الأرسطية فلم تكن شائعة في القرون الأربعة الأولى، إلا داخل جدران المدارس. وكانت آراؤها تبدو مخالفة للدين الجديد، مثل المحرك الأول الذي لا يتحرك الذي لم يخلق العالم ولا يعتنى به، ولا يعلم الموجودات، ومثل المحرك لكل فلك وبالتالي تتعدد الآلهة ومثل النفس صورة للبدن وليست متميزة عنه وبالتالي فناؤها بفنائه، ومثل نقده لأفلاطون ومثال المثل وبالتالي غاب أساس

الأخلاقية. هذا بالإضافة إلى ميل المدرسة إلى العلم الطبيعي فشاع أن أرسطو طبيعي ملحد. أما الأبيقورية فلم تلق قبولاً حسناً مثل الأرسطية نظراً لماديتها الشاملة لله والنفس، وإنكارها الخلود، وقصر الحياة الإنسانية على طلب اللذة. ثم بدأ المفكرون المسيحيون الأوائل في الدفاع عن الدين الجديد في هذه البيئة اليونانية عن طريق رسائل يوجهونها إلى الأباطرة الرومان لرفع الظلم والأذى عن كاهل المعتنقين للدين الجديد الذين تحولوا من الوثنية إلى المسيحية.

وظهر فريقان: الأول يعتمد على الفلسفة اليونانية ويبين مدى الإتفاق بينها وبين الدين الجديد. فالفلسفة اليونانية أعلنت الحقائق المسيحية، والمسيحية تأكيد لحقائق الفلسفة اليونانية. والثاني يرفض الفلسفة اليونانية ويبين مدى الإختلاف بينها وبين الدين الجديد. الفلسفة اليونانية بدعة وثنية في حين أن العقائد المسيحية حقائق إلهية. واستمر هذان التياران عبر كل مراحل الفكر الديني الغربي، مثل الفريق الأول المتصالح مع الفلسفة اليونانية جوستين، واثناجوراس، ومثل الفريق الثاني المعادي للفلسفة اليونانية تايتان. وقد دارت موضوعات الفريقين حول نقد الوثنية، وشرح الإيمان المسيحي، والإشادة بالأخلاق والفضائل المسيحية.

دوّن جوستين ثلاثة كتب للدفاع عن المسيحية. الأول «احتجاج مرفوع إلى الامبراطور أنطونان وولديه ومجلس الشيوخ والشعب الروماني» لتحميل الرومان تبعة قتل المسيحيين دون جرم ارتكبوه إلا إيمانهم بالدين الجديد. والثاني كتبه لنفس الغرض بعد استشهاد فريق آخر من المسيحيين. والثالث: «حوار مع تريفون» يحكي فيه سيرته الذاتية وتحوله من الوثنية إلى المسيحية بين فيه أوجه الإتفاق بين

المسيحية والفلسفة اليونانية مثل إثبات العالم المعقول، وخلود النفس، وحياة الفضيلة. كما بين أوجه الإختلاف بينهما في موضوعات الألوهية والحرية والثواب والعقاب. فإذا كانت الفلسفة هي العلم بالموجود الحق والغاية منها تحقيق السعادة فإن الموجود الحق هو الله، وتتحقق السعادة بمعاينة الله كما هو الحال عند أفلاطون. وهناك ثلاثة مراتب لمعرفة الله:

الأولى: المعرفة الطبيعية العقلية اليونانية التي يتوصل منها الإنسان إلى معرفة أن هناك إلهاً موجود علة ما عداه.

الثانية: علم الوحي لأن النفس تواقة إلى أن تعلم إلهاً قريباً منها تحبه ويحبها، وهو علم يعطي معرفة اله بذاته وأن لم يكن يقوم على أسلوب برهاني.

الثالثة: استنارة النفس الباطنية بالروح القدس وهي المعرفة الكاملة التي أتت بها المسيحية إضافة على معرفة اليونان ومعرفة الشرق.

ويرجع التشابه بين الفلسفة اليونانية والدين المسيحي إلى أن الفلاسفة قد أخذوا علومهم عن التوراة بطريق مباشر أو غير مباشر. فاستمد أفلاطون تصوره لصنع الله العالم من مادة غير معينة من سفر التكوين، واستمد الرواقيون نظريتهم في الاحتراق من نار موسى، وما قاله الفلاسفة والشعراء عن النفس والمعاد مأخوذ أيضاً من الكتب المقدسة.

فلاسفة اليونان هم الذين يقولون كلام الأنبياء وليس الأنبياء هم الذين يقولون كلام الفلاسفة، وأحياناً أخرى يعتبر تاتيان أن مذاهب اليونان مستمدة من هذا النور العقلي السابق الذي جسده المسيح. هم اجتهدوا رأيهم فأصابوا وأخطأوا، اعتماداً على العقل الطبيعي في حين

أن المسيح قد أعطى مرة واحدة من الله، لا خطأ فيه ولا اجتهاد كل ما قيل قبل المسيح، مثل وجود الله، وخلود النفس، وحياة الفضيلة ومن عاش كذلك قبل المسيح يكون مسيحياً مثل سقراط وهرقليطس.

وسار أثيناجوراس في نفس التيار، وكتب «التماس من الفيلسوف المسيحي اثيناجوراس الأثيني لأجل المسيحيين إلى الإمبراطور ماركوس أورليوس وابنه» في القرن الثاني مطالباً المصالحة مع الإمبراطورية، فالصراع لا يفيد والإضطهاد ظلم، فقد بين جوستين اتفاق الفلسفة والدين اعتماداً على أفلاطون لم يقل بأخذ اليونان عن التوراة بل بقدرة العقل وحده على الوصول إلى الحقائق الإيمان. كما فطن شعراء اليونان إلى إيمان المسيحيين بإله واحد خالق بالرغم من اضطرابهم في طبيعة الله في حين أن الوحي المسيحي أكمل التصور، وأثبت الله ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، كما حاول إثبات وجود الله بالعقل الطبيعي اعتماداً على وجود النظام في العالم، ثم إثبات وحدانيته اعتماداً على أن البسيط لا يكون إلا واحداً وعلى أن المخلوق لا يكون له إلا خالقاً واحداً.

وازدهر هذا اللون من الدفاع عن المسيحية في الإسكندرية عند كليمان السكندري (١٥٠ ـ ٢١٧ م) في مدارس حرة، كان الأساتذة يتقبلون الطلاب فيها بلا أجر، وقد اقتصر التعليم أولاً على الدين ثم إيجاد البراهين عليه بالفلسفة، ووضع مصنفاته بناء على مشروع فكري يقوم على أن المرشد السماوي، اللجوس هو «الهادي»، حين يدعو الناس إلى النجاة وهو «المؤدب» حين يعالج النفوس ويهذبها. وهو «المعلم» حين يلقنها الوحي فكتب «الهادي» للدفاع عن الدين عند الوثنيين وليهديهم إلى الإيمان وألف «المؤدب» في شخصه وتعليمه. وهو المسيح المثل الأعلى وفي كتاب «المعلم» الذي لم ينته من تدوينه

أراد تعليم المسيحيين الحقيقة الكلية والأخلاق الكاملة. دافع عن الفلسفة ضد منتقديها وعن ثقافته الخاصة ضد إيمان العامة، فالفلسفة خير وسيلة لدرأ مخاطر الأساطير والخرافات، هذه المعارف التي كانت ضرورية لليونان لممارسة العدالة وهي ضرورية للمسيحيين لممارسة التقوى، وضرورية لمن يحاول إيجاد البراهين على صدق الإيمان. الله مصدر كل حقيقة أولية مثل الوحي وثانوية مثل الفلسفة، الفلسفة دين اليونان، والمسيحية فلسفة المسيحيين فالدين لا يقل عن الفلسفة والفلسفة لا تزيد عن الدين. واجب المسيحي المثقف هو التفقه في الدين، ولا يتم ذلك إلا بالفلسفة، والأفلاطونية خير فلسفة، وأفلاطون هو صديق الحقيقة، الملهم من الله كل عقل فاضل مستقيم يؤمن بالله، وكل مؤمن بالله قادر على الإستدلال على وجوده والبرهنة على كماله، نظام العالم دليل على وجود الله والقوى الفاعلة فيه دليل على العلة الأولى، والنفس الإنسانية مرآة الله لما فيه من عقل وإرادة ولما كان الله هو الموجود الكامل فإن من صفاته الوحدانية ولا يمكن تعريف ماهية الله، لأن الله لا جنس له ولا نوع فهو الكل الشامل، لا تركيب فيه ولا يقبل القسمة أو حتى الوصف باللامتناهي لا امتداد ولا شكل ولا هيئة له ولا يطلق عليه إلا أسماء للتقريب إلى الأذهان مثل الواحد والخير والروح والكائن والخالق والرب، أما النفس الإنسانية فمادية على طريقة الرواقيين ولكنها جنس لطيف لدرجة اللاجسمية لما بها من فكر وإرادة يؤهلانها لمعرفة الله ومحبته، وفي كل إنسان قوة طبيعية تجعله قادراً على المشاركة في الكلمة الإلهية؛ وبالتالي قادراً على تأسيس الأخلاق فتبدأ الحياة الفاضلة باتباع سننها، حتى استعمال العقل والإرادة.

ثم حدث رد فعل مضاد عند تاتيان بالرغم من أنه كان تلميذاً

لجوستين وبعد استشهاد أستاذه غادر روما إلى الشرق وانتهى إلى الغنوصية كتب «خطاب إلى اليونان» قبل ارتداده عن المسيحية يهاجم الفلسفة اليونانية لما فيها من وثنية على عكس بساطة الكتب المقدسة ووضوحها وانبائها بالمستقبل وتوحيدها وأخلاقها، لم يبتكر اليونان شيئاً ذا قيمة، لا في الفن، ولا في الأدب، ولا في الفلسفة بل قلدوا غيرهم، وأخذوا عن موسى الفلسفة تناقضاً، والطب سحراً، والفن دعارة، والأخلاق فساداً، كان أفلاطون نهماً، وأرسطو متملقاً! على الرغم من دفاع تاتيان عن التوحيد وتفنيده الشرك والحلول ونقده التنجيم والسحر والأسرار الوثنية، فإنه يستعير من الرواقيين بعض الأفكار لتأييد المسيحية.

واستمر الدفاع عن المسيحية عند أوريجين السكندري (١٨٥ ـ ٢٥٤م) تلميذ كليمان وبحث مثل استاذه الصلة بين العقل والوحي، وانشغل بموضوع البعث، وأبدى تأثراً بأفلوطين عن طريق أستاذه أمنيوس ساكاس. أهم كتبه «المبادىء»، الذي عرض فيه مذهبه اعتماداً على العقل وحده، ويعني بالمبادىء والحقائق الأساسية وأيضاً بدايات الأشياء وأصولها. وله أيضاً الرد على «سلس» في هجومه على اليهودية والمسيحية، وافتراءه على موسى والأنبياء والمسيح، وسوء فهم للكتاب المقدس، وإدخال الأساطير الغنوصية في العقائد المسيحية فالعقيدة واضحة وصريحة ولا داعي لإدخال الفلسفة، أما حين تكون العقيدة متشابهة حينئذ تتدخل الفلسفة للفهم والتأويل. فمثلاً الله في العهدين القديم والجديد واضح لا لبس فيه، أما طبيعته وماهيته فتحتاج إلى العقل والبرهان كما أن الحرية والمسؤولية والثواب والعقاب موضوعات ثابتة، أما أصل النفس فتحتاج إلى أعمال العقل. الملائكة والشياطين واضحة

ولكن طبيعتهم متشابهة. العالم مخلوق، له بداية وله نهاية، ولكن ما قبل العالم وما بعده في حاجة إلى تأمل، وكذلك نفوس الكواكب مهمة الفلاسفة الروحيين أو الغنوصيين هذا التأويل والنظر والتأمل للعثور على المعاني الباطنة وأحكام المتشابهات ويمكن إدراك وجود الله بطريقتين: الأول العالم الخارجي، والثاني الضمير أو كما يقول القرآن: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ * وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾(١) وهو روح محض، ليس كمثله شيء وصفاته في الكتاب المقدس قياس للغائب على الشاهد، ويمكن أن تفهم بالمعنى الرمزي وليس بالمعنى الحرفي، والله خالق بالرغم من قدم المادة من أجل التوفيق بين العقيدة المسيحية والفلسفة اليونانية خاصة أرسطو الذي يقول بقدم المادة والحركة وهو خلق ضروري لا حرية فيه ويعني قدم المادة أنها مخلوقة من عدم دون ابتداء. وبالتالي يظل الخلق فعلاً لله فيها والنفس مستقلة عن البدن. لا مادية باعتبارها موطن الفكر وهي صاحبة أفعال حرة بشهادة الوجدان، ولا تناقض بين حرية الإنسان وسبق علم الله بالحوادث والأفعال لأن الجبر غير معقول والعقل جامع مشترك بين الله والإنسان. كما أن هناك فرقاً بين علم الله بالشيء وإرادته له. وعلمه بالمستقبل لا يعني إرادته ومن ثم يترك المجال لحرية الإنسان في الفعل وإمكانية للثواب والعقاب بناء على استحقاق الجزاء. وإذا كانت النفوس حرة فإنها خالدة نظراً لتشابهها في الجوهر مع الله، وما دام هناك خلود فهناك بعث للأجسام، فالأجسام ليست رديئة في ذاتها. وإذا كانت النفس متصلة بالجسم في الدنيا فليس ببعيد بعثه في الآخرة، بل أنه من العدل خلود الجسم مع النفس فقد كان أداؤها في الخير

(١) الذاريات/ الآيات: ٢٠ ـ ٢١.

والشر، والسعادة القصوى في معاينة الله كما يقول الصوفية وقد تراجع عن بعض الآراء الغنوصية في شرحه على انجيل يوحنا مثل اعتبار أن الحياة الأرضية عقاب وبأن النفس سابقة على البدن، وبأن الحرية باقية إلى ما نهاية، وبأن الخلاص كلي وشامل بما في ذلك ابليس.

ثم حلت اللغة اللاتينية محل اليونانية في منتصف القرن الثالث. استعملها الأفارقة ثم أهل الروم، وترجمت الكتب المقدسة وكتب الوعظ والدفاع إلى اللغة اللاتينية. وكان الرومان من أمثال شيشرون ولوركريس وسنيكا قد نقلوا الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الرومانية تقليداً وتبعية دون أصالة وابتكار. فظهر محامون عن الدين يكتبون باللاتينية مثل ترتيليان (١٦٥ ـ ٢٢٠م) وهو محام من قرطاجة تحول إلى المسيحية، وترهب ودافع عن الدين الجديد، وبين عدم مشروعية الاضطهاد. كما نقد في كتابه «الأمم» العقائد الوثنية، عارض الفلسفة بالدين والدين بالفلسفة. فلا علاقة لأثينا بأورشليم، ولا لأورشليم بأثينا، ولا علاقة للأكاديمية بالكنيسة، ولا للكنيسة بالأكاديمية. ولا يمكن إنشاء مسيحية أفلاطونية أو رواقية أو جدلية فالمسيح ليس بحاجة إلى الفلسفة، الفلسفة مستمدة من التوراة، ومنها نشأت البدع المسيحية، والجدل إله للهدم وليس للبناء، ومنهج المسيحية هو استنطاق النفس وسبر أغوارها، فالنفس تنزع بطبيعتها نحو الدين، وتظهر العواطف الدينية التي فطرها الله عليها، ومع ذلك الروح جسم لطيف، والنفس مادة لطيفة، فانية به، وخالدة بالله، خلق الله نفس الإنسان الأول ثم تكاثرت بالتوالد فالنفس في ذاتها ذكر وأنثى!.

لكن الذي بز الفلاسفة المسيحيين اللاتين جميعاً هو القديس أوغسطين (٣٥٤ ـ ٤٣٠م) نشأ من أب وثني وأم مسيحية وتعلم اللاتينية

لغة وأدباً، وقرأ شيشرون. إنضم أولاً إلى المانوية ثم تحول إلى المسيحية بعد سماعه القديس أمبرواز في روما شارحاً إحدى رسائل بولس، اضطرب قبل ذلك لحجج الشكاك اليونان دون أن يتطرق الشك إلى عناية الله بالمخلوقات، فعاد ووجد الأدلة على أن الكنيسة تستمد وجودها من الله، ففيها تتحقق نبؤات العهد القديم، ويتمثل الكمال الروحي، وتجري المعجزات، وهي باقية بالرغم من نوازل الأيام، ولكن ظل الإعتقاد المانوي القديم في الله قائماً، إنه جسم نير عظيم، والنفس جزء من ذلك الجسم، عشق الأفلاطونية باعتبارها نموذجاً للحياة الروحية حتى لقد أسس نموذجاً للفكر المسيحي ما زال قائماً حتى الآن وهو المسيحية الأفلاطونية في مقابل النموذج الأبدي الثاني وهو المسيحية الأرسطية كما مثلها توما ألاكويني. قرأ أفلوطين وتشبع به باعتباره أفلاطونيّاً وإن عارض بعد ذلك نظرية الفيض أو الصدور الأفلاطونية ودافع عن نظرية الخلق الدينية، وأخيراً سمع هاتفاً باطنياً يطلب منه أن يأخذ ويقرأ فقرأ بولس وشعر في النهاية بأنه وجد طريق الإيمان وهو في الثالثة والثلاثين. مصنفاته كثيرة منها «الرد على الأكاديميين»، والحياة السعيدة «خلود النفس»، «في سفر التكوين ردّاً على المانويين»، «في الحرية»، «الإعترافات»، «الثالثوث»، «شرح سفر التكوين»، «مدينة الله»، «الاستدراكات».

ارتبطت فلسفته بحياته مثل معظم الفلاسفة الوجوديين، فالفلسفة وسيلة السعادة وهي مطلب كل إنسان، ولكي تؤدي غايتها فإن موضوعها يكون ثابتاً ودائماً وكاملاً، وهو الخير الأعظم أي الله، لأنه وحده الثابت الكامل، طلب السعادة إذن في طلب الله، ولكن هل تستطيع الفلسفة وحدها الوصول إلى هذه الغاية؟ هنا يتدخل الدين للعون، فالمسيحية

تعرض الحكمة كاملة عن الله والنفس، وتوفر الوسائل للإتصال بالله، والإيمان بالمسيحية ليس مجرد إيمان غامض، ولكنه قبول عقلي لحقائقه، مؤيدة بشهادات الصديقين والأنبياء والشهداء وبعلامات خارقة هي المعجزات، فالعقل سابق على الإيمان بمعنى البحث عن العلامات والشهادات، وهو تال للإيمان من أجل إيجاد البراهين العقلية على حقائقه. «تعقل كي تؤمن» ثم «تؤمن كي تعقل». ومن الموضوعات الإيمانية ما يقبل برهان العقل مثل وجود الله وصفاته، وخلود النفس وروحانيتها، ومنها ما يتجاوز العقل مثل التثليث الذي لا يمكن إدراكه إلا تشبيهاً، قياساً للغائب على الشاهد، وبحثاً عن صوره في الحياة الإنسانية الفردية والإجتماعية، هناك إذن حقائق يقينية يمكن الوصول إليها.

الشك إذن موقف متناقض لأنه يطبق أخطاء الحواس وأوهام الخيالات على الحقائق العقلية الموضوعية المستقلة مثل الحقائق الرياضية، ويقيس عليها وجود الله وخلود النفس.

كان الله محور فلسفة أوغسطين حتى قبل تحوله إلى الإيمان. فهو فكرة واضحة حتى بدون استدلال عليه. ومع ذلك يستطيع العقل إيجاد الأدلة عليه مثل برهان النظام الذي يقوم على إدراك النظام والتآلف في الكون وأنه لا يكون محض مصادقة، وبرهان الحرية الباطنية حيث يدرك الإنسان أنه قادر على الإختيار الحر المستمد من حرية الله وفضله، وبرهان المعلم الداخلي الذي يشرق في قلب كل إنسان، وهو الله، والله بسيط، جوهر مفارق وإن كانت النفس تشعر به، ذاته عين صفاته منعاً للكثرة فيه، وحرصاً على وحدانيته، وما نطلقه عليه من صفات مثل العلم والقدرة والإرادة إنما هو قياس للغائب على الشاهد وتقريب للأفهام.

والمحور الثاني في فلسفته هي النفس حاملة الفكر، وهي صورة الله في الإنسان تشاركه في صفاته مثل الروحانية والوجدانية والبساطة، لا كم ولا مركز لها، بل هي كيف خالص العقل والإرادة والذاكرة مظاهرها الثلاثة، صورة الثالوث فيها. قال المانويون أن أصلها من الله فقد صدرت عنه مما يتطلب ثباتها مثل الله أو تغير الله مثل النفس. وقال الأفلاطونيون بالتناسخ، قدم النفس قبل هبوطها إلى الأرض وعودتها إليها. وهي أسطورة تمحو الإستحقاق بأن الله خلق النفس وتنفي فرديتها وتقضي على شخصيتها. وتقول المسيحية بأن الله خلق النفس وهو الأعقل نظراً لتمايزها عن البدن. والدليل على ذلك أنها محل الحقائق، والحقائق لا تفسد ولا تفنى، كما أنها تدرك ذاتها، ومن يدرك ذاته يكون أبقى وأخلد ممن يدركه غيره. ومع ذلك يقترب أوغسطين من أرسطو أحياناً في جعل النفس والبدن وحدة واحدة، فالنفس هو الإنسان الباطن والبدن هو الإنسان الظاهر، وتستطيع النفس الباطنة إدراك الأمور المعنوية مثل الله والملائكة والحقائق المفارقة، وتستقبل النور الباطني من الله، المعلم الداخلي وهي التي تجعل الإنسان قادراً على الإختيار الحر، يشهد بذلك الوجدان، كما أنه ضروري للثواب والعقاب وللإرادة الحرة قانونها الخاص، إخضاع الحواس للعقل ثم إخضاع العقل لله حتى تتجه بكليتها نحو الله، ولا ينفي علم الله المسبق حرية الاختيار ولا يعارض الفضل الإلهي الإرادة الحرة فكلاهما ضرورتان متحدتان، بل أن الفضل الإلهي أحد مكونات الفعل الحر على عكس ما قرره بلاجيوس بتأكيده على الفعل الحر دون ما حاجة إلى أي عون خارجي.

وإن كانت الأوغسطينية تدور اساساً حول محوري الله والنفس، كما تدور فلسفة توما الأكويني على محوري الله والعالم إلا أن العالم

أيضاً كان حاضراً في فلسفة أوغسطين ولو بدرجة أقل، فليس العالم صورة الله كالنفس لأنه شتان مابين الروح الإلهي ومادة الكون ولكنه يتلقى التجليات الإلهية مثل الوحدة والحقيقة والخير والعدل والجمال؛ لذلك أصبح العالم وسيلة للتعرف على الله وإن كان وسيلة أقل فاعلية من استيطان النفس، ولا يصدر العالم عن الله صدوراً ضرورياً أزلياً كما هو الحال عند أفلوطين، فذلك يقتضي تجزأ الذات الإلهية، والله بسيط لا يتبعض، إنما خلق العالم من عدم بفعل إلهي حر، فالعالم له أول في الزمان وله نهاية فيه، فهو مخلوق فان وليس قديماً أزلياً ولا يعني خلق الله العالم في ستة أيام المعنى الحرفي للآية، بل يعني تفصيل لحظة الخلق ومراحله. والمخلوقات على أنواع ثابتة ودائمة مثل الملائكة وفاسدة فانية مثل النبات والحيوان، أما الإنسان فإن جسمه يتبع الإثنين، ولكن روحه روحه خالدة، وإذا كان العالم من خلق الله فإنه خير بالذات خال من الشر، فالخير لا يفعل إلا الخير، الشر في العالم نقص ووهم وخطأ في الإدراك وليس له وجود موضوعي فعلي في العالم.

وتظهر مركزية الله في فلسفة أوغسطين عندما يتعرض للأخلاق والسياسة. فالإنسان في حاجة إلى مدد إلهي لممارسة الفضيلة مزواجاً بين المسيحية والرواقية ضد الأفلوطونية والأبيقورية حيث لا يعلم الله العالم ولا تمارس إلا الحياة المادية، حياة الفضيلة هي الحياة الإلهية وجزاؤها معاينة الله والنعيم بقربه. وكذلك الحياة الإجتماعية والسياسية حياتان: حياة الرذيلة والقوة والغلبة التي لا تدوم وهي الامبراطورية الرومانية، وحياة الفضيلة والتسامح والمحبة الدائمة وهي حياة مدينة الله، مدينة الأنبياء والقديسين والشهداء، ولا لقاء ولا مصالحة بين المدينتين مدينة الأرض ومدينة السماء.

وفي نفس الإطار الأوغسطيني ولكن باستقلال عنه كون ديونيسيوس الأريوباحي في القرن الخامس مذهباً أفلاطونياً مسيحياً ظل كالأوغسطينية نموذجاً حتى عصر النهضة، وهو مؤلف مجهول يقول أنه تلميذ بولس مع أن مصنفاته تشابه إلى حد كبير آراء أبرقلس والأفلاطونية الجديدة، وأهمها: «الأسماء الإلهية»، «المراتب السماوية أو الملائكة»، «اللاهوت الصوفي»، «المراتب الكنسية»، ويعني بالأسماء الإلهية الصفات التي تضيفها الكتب المقدسة لله، وهي أساس معرفتنا بالله نظراً لأن المحسوسات لا تؤدي إلى علم يقيني في الأمور الروحانية المفارقة، الله وحده عالم بذاته، وأوحى إلينا علمه عن طريق الأنبياء على قدر الطبيعة الإنسانية المحدودة، ندركه في الدنيا من آثاره التي تشارك في الألوهية مشاركة غير جوهرية عن طريق إشراق الله عليها ودلالتها هي عليه. فأسماء المخلوقات دلالات عليه، ولا يوجد إسم واحد مطابق له، وبالتالي يمكن إثباتها أو نفيها، إيجابها أو سلبها. في الإيجاب تكون البداية بأسمى الصفات، وفي السلب تكون البداية بأدناها، وكلما صعدنا إلى أعلى زادت المطابقة وكلما نزلنا إلى أسفل قلت المطابقة. وأهم هذه الصفات الإلهية في الكتب المقدسة الخيرية وهي مبدأ الأشياء وأصلها، ويشمل النور والجمال والمحبة، ولا وجود للشرفيه، فالشر عدم وجود ولا وجود، ولا يصدر عن الله ولا في المخلوقات، بل أن الشياطين استحقت العقاب دون أن تكون أشراراً. كما يصف الكتاب المقدس الله مجازاً بلغة الحركة والسكون والعظمة والمقدار والنفاذ والقرب والبعد أو بلغة أقل حرفية مثل السلام والقديسة والملكوت، أما الملائكة فتتحدث عنها الكتب المقدسة أيضاً مجازاً، وهي على ثلاثة مراتب طبقاً لكمالها وقربها من الله. وهي موجودات عاقلة بسيطة،

أرواح صرفة، خلقوا قبل العالم الحسي، لكل منهم وظيفة يستمدون علمهم من الله ويوحي كل منهم العلم إلى المرتبة التالية، ولما كانت معرفة الله تتم سلباً على نحو أفضل من الإيجاب، فإن المعرفة الحقة تكون هي المعرفة الصوفية عن طريق الذوق حتى يتحد الإنسان بالله بعد أن يجذبه الله إليه جذباً. ومتى خلصت النفس من قيود البدن وأدران المادة استطاعت أن تصفو وتدخل في عالم النور ومقام العرفان، ومع الأنبياء والقديسين والشهداء.

الفصل الثالث:

الفكر الديني في العصر الوسيط (المسيحية الأرسطية)

وفي مقابل المسيحية الأفلاطونية التي ظهرت في الفرق المسيحية الأولى ثم لدى المحامين عن المسيحية ثم عند أوغسطين بدأت المسيحية تنحو نحواً مغايراً، بالإتجاه هذه المرة إلى أرسطو، وكما تابعت الأفلاطونية الجديدة أفلاطون في العصر الهلينستي كذلك ظهر شراح أرسطو اليونان مثل الإسكندر الأفروديسي في القرن الثالث، وتامسطيون في القرن الرابع وسمبليقيوس ويوحنا النحوي في القرن السادس يحاولون إحكام نظرية العقل وأنواعه عند أرسطو دون التطرق مباشرة إلى الإلهيات.

ثم ظهر فلاسفة مسيحيون يعتمدون على أرسطو في إقامة فلسفة مسيحية جديدة، وكان أشهر المتقدمين منهم بويس (٤٧٠ ـ ٥٢٥م). نقل كتب أفلاطون وأرسطو إلى اللاتينية، وحاول بيان أوجه الإتفاق بينها، فهو لم يترك مذهباً متسقاً، وظل متردداً بين المنطق والإلهيات الأرسطية، فالله صورة محضة في حين أن المخلوقات الروحية أي العقول والملائكة مركبة من هيولي روحية وصورة. وأحياناً يقول بالصدور في تفسيره للخلق مع إنكار مشاركة المخلوق الخالق في

الألوهية، ويؤكد على الإيمان بالعناية الإلهية مثل إيمان الرواقيين بالقدر المحتوم، ويسلم بوجود النفس قبل الميلاد، وبأن المعرفة تذكر على طريقة أفلاطون، وفي عزاء الفلسفة الذي كتبه وهو في السجن يفيض في وصف العناية الإلهية، والخير الأعظم، وآلام الصالحين، وعذاب الدنيا، والسعادة في الآخرة، فالدنيا امتحان للأخيار، وعظة للمؤمنين استعان بالفلسفة لإثبات الإيمان وإن كان لم يتخلص بعد من كل آثار الأفلاطونية وهو في طرقه إلى الأرسطية.

واستمر هذا التحول عند عديد من المفكرين في العصر الوسيط مثل ايزيدور الأشبيلي (٥٧٠ ـ ٦٣٦م) بثقافته الموسوعية في أسبانيا، وبيد المحترم (٦٧٢ ـ ٧٣٥م) بنشره الثقافة المسيحية في إنجلترا. كما ساعد على هذا التحول نظم التعليم الجديدة وتكاثر المدارس وظهور أساتذة كبار مثل الكوين)٧٣٠ ـ ٨٠٤م) الأنجلو سكسوني الذي أسس مدرسة في بلاط شارلمان ثم مدرسة أخرى في فرنسا لإنشاء أثينا جديدة، ووضع كتباً منطقية فيها آثار بويس، وأخرى نفسية في آثار أوغسطين، وثالثة لاهوتية مقتبسة من أقوال السابقين، وحاول رابان مور (٧٨٠ ـ ٨٦٥م) تلميذ الكوين نفس الشيء في ألمانيا، وكتب دائرة معارف لعصره وشروحاً على الكتب المقدسة، واستثنى الله من الجسمية، وكان التعليم في ذلك العصر على ثلاثة مراحل: المرحلة الأولى الإلزامية ثم المرحلة الثانية للفنون الحرة السبعة، الثلاثية (النحو والمنطق والبلاغة) والرباعية (الحساب، الهندسة، والموسيقى، والفلك)، ثم المرحلة الثالثة للكتب المقدسة. وكانت الفلسفة في ذلك الوقت قاصرة على كتب أرسطو المنطقية الأولى: المقولات والعبارة والتحليلات الأولى مع بعض المناقشات اللاهوتية اعتماداً على

أوغسطين، ثم ظهرت مشكلة الكليات هل هي في الذهن أم في الوجود الخارجي، وسيطرت على العصر الوسيط كله.

ومن ثنايا هذا التحول برز أول مفكر مسيحي في العصر الوسيط المتقدم وهو جون سكوت أريجنا (٧٨٨ ـ ٨١٠م). عاصر الكندي أول الفلاسفة المسلمين. نشأ في أيرلندا وعلم في باريس. وكانت أول مصنفاته «الإنتخاب الإلهي» رداً على قول أحد الرهبان بانتخاب الله الناس للجنة والنار دون استحقاق ومبيّنا ضرورة الحرية من أجل الإستحقاق، واستحالة إضافة الخير والشر إلى الله في آن واحد، وبين ذلك بالدليل العقلي والدليل النقلي، ونقل مؤلفات ديونيزيوس الأيريوباجي إلى اللاتينية، كما ألف «قسمة الطبيعة» بها آثارالأفلاطونية الجديدة، وحد بين الفلسفة والدين مثل الكندي، فكلاهما صادر عن الحكمة الإلهية. ويعتمد على العقل دون ما تفرقه بين الطبيعة وما يفوق الطبيعة إلى أربعة مراتب: الله مبدأ ووسط وغاية والوسط مزدوج، الأولى الله من حيث هو مبدأ الأشياء، الطبيعة الخالقة غير المخلوقة، الآب، بسيطة، إيجاب في القول، وسلب في العقل خشية الوقوع في التشبيه، والثانية الله كوسط تقوم الموجودات فيه وتتحرك به، الإبن، الطبيعة الخالقة المخلوقة، الكلمة الصادرة عن الله، الحاوية علل الأشياء، العالم كما يتصوره الله، والثالثة الروح القدس، الطبيعة المخلوقة غير الخالقة، عالم التحقق خارج الله، والرابعة الطبيعة غير الخالقة وغير المخلوقة وهو الله من حيث غاية جميع الموجودات. فالأولى والرابعة واحدة ولا تتمايز بينها إلا التصورات. والثانية والثالثة واحدة لأنهما تمثلان الخليقة أو التجلي الإلهي. وهو لا يبعد كثيراً عن القول بوحدة الوجود في مزيج من نظرية الفيض. فالله يخلق من كماله

والخلق أزلي، والمادة نتيجة للخطيئة الأصلية، سبب الموت ومصائب الدنيا، والإنسان شبيه بالله، من نفس وجسم لطيف، له علم بذات الله، ولكنه تحول عنه بحريته إلى نفسه، وطرد من فردوس الحياة الناطقة. ويستطيع الخلاص بالكلمة، والعودة إلى الله غاية الخلق في آخر الزمان حيث لا يبقى إلا الله الموجود الحق فتتأله الموجودات كما بدأت أول مرة، ويعود الإنسان إلى الله على ستة مراحل: الموت وانحلال الأجسام، والثانية البعث بإجتماع العناصر مع النعمة الإلهية، والثالثة تحول الجسم إلى روح بصعوده إلى درجتي الحياة والحس، والرابعة عودة الطبيعة الإنسانية وقد صارت روحاً إلى المثل أو العلل الأولى القائمة في الله، والخامسة اعتبار المثل صور الله والصعود من العلم إلى الحكمة، والسادسة تشبع الطبيعة الإنسانية بالله فتصير إلهية مثله، ويتم الخلاص لكل الناس بما في ذلك الأشرار فيتحولون إلى أخيار حيث لا يبقى مع الله إلا الخير، حينئذ يكون النعيم روحياً والعذاب روحياً، نعيم الرؤية وعذاب الضمير.

وساد الفكر الديني في القرن العاشر صراع بين الجدليين واللاهوتيين، بين أنصار المنطق ودعاة العقيدة، وصراع القديم بين العقل والإيمان، وقد نشأ هذا الصراع أيضاً مع بداية تعلم الفلسفة الإسلامية مباشرة وتعلم اللغة العربية قبل ترجمتها إلى اللغة اللاتينية كما هو الحال لدى جربير الأورياكي الذي اطلع على الثقافة والعلم الإسلامي في أسبانيا، واستمرت الحالة كذلك في القرن الحادي عشر مع بداية الترجمة من الفلسفة الإسلامية في إيطاليا إلى اللغة اللاتينية خاصة للعلوم الطبيعية والفلكية بواسطة رهبان مونتي كاسينو. وبرز من الجدليين بيرانجيه التورى (١٠٠٠ ـ ١٠٨٨م). الذي اعتمد على المنطق والعقل

لفهم الدين، فقد خلق الله الإنسان على صورته بالعقل، والعدول عن استخدام العقل هو عدول عن التشبه بالله. وطبق ذلك في مسألة القربان المقدس مبيناً فيها تلازم الأعراض والجوهر. مما يجعل حضور المسيح في القربان حضوراً عرضياً وعلى ما هو مدرك بالحس، إذ لا يتم التمايز إلا في الذهن مما كان السبب في إدانته. ثم قام روسلان (١٠٥٠ ـ ١١٢٠م) بتطبيق نزعته الأسمية في اللاهوت حفاظاً على وحدانية الله باعتباره الأقانيم الثلاثة مجرد أسماء أو ألفاظ لا جواهر أو أشياء، ومع ذلك حدث رد فعل اللاهوت على الجدل عند بطرس الدمياني (١٠٠٧ ـ ١٠٧٢م) فجعل الله فوق الجدل، والفلسفة في خدمة اللاهوت.

واستطاع القديس انسيلم (١٠٣٣ ـ ١١٠٩م) أن يكون حلقة الإتصال الفعلية والنهائية بين الأوغسطينية والتوماوية، بين الإشراق الداخلي والتأمل العقلي. تعلم في فرنسا، وعلم بها، ثم عين رئيساً لأساقفة كانتربري في إنجلترا. أعماله قليلة، وتدور كلها حول وجود الله وصفاته، يبدأ بالأوغسطينية من أجل تعقل الإيمان. فالإيمان شرط التعقل، والتعقل وسط بين الإيمان في الدنيا ومعاينة الله في الآخرة، هو اقتراب من علم الله. يخطىء الجدليون إذن في إخضاع الإيمان للمنطق، كما يخطيء اللاهوتيون في إخراج العقائد عن الإستدلال. يحاول في كتابه «مونولوجيون» أي حديث النفس إعطاء نموذج التأمل في وجود الله وصفاته على نحو عقلي خالص، ويعطي ثلاثة أدلة على وجود الله تؤدي كلها إلى إثبات علة أولى، الأول الصفات مثل الخير والجمال والعلم والحق التي يشعر الإنسان بوجودها في نفسه، والثاني الماهية وتفاوت الماهيات، والثالث الوجود المتفاوت أيضاً في الماهيات. ويستحيل الإنتهاء إلى علل أولى كثيرة وإلا وقعنا في الدور، وبالتالي لا توجد إلا

علة أولى واحدة، الكمالات كلها ماهية واحدة بسيطة، ويقدم انسيلم دليلاً أبسط من ذلك في كتابه الثاني «بروسلوجيون» وهو الدليل الأنطولوجي المشهور الذي سيظل قائماً في الفكر الحديث والمعاصر بين أنصاره وخصومه، وهذا الدليل لا يبدأ من الوجود بل من فكرة الله، ولما كان الله هو ما لا يتصور أعظم منه أي الموجود الكامل، وكان الوجود أحد هذه الكمالات فالله موجود، فالموجود الكامل لا يوجد فقط في الذهن بل أيضاً في الواقع وإلا كان مجرد تصور، ولا فرق في ذلك بين المؤمن وغير المؤمن، فهو دليل طبيعي مفطور عليه الإنسان، لذلك عارض النزعة الإسمية عند روسلان التي تجعل صفات الله وكمالاته مجرد أسماء.

وفي القرن الثاني عشر استمر الفكر الديني آخذاً دفعة جديدة بعد عصر الترجمة من العربية إلى اللاتينية خاصة في أسبانيا بعد انحسار الحكم الإسلامي عنها. جمع المفكرون الأوائل بين الترجمة والتأليف في حين اقتصر الأواخر منهم على التأليف بعد أن كانت الترجمة قد تمت، فمن أوائل المترجمين اديلارد البيثي الإنجليزي الذي تعلم في فرنسا ثم في إيطاليا وصقلية واليونان وآسيا الصغرى وأسبانيا، ويقال أيضاً أنه جاء إلى مصر ورحل إلى بلاد العرب، نقل إلى العربية «مبادىء أقليدس» وزيجات الخوارزمي وعدة رسائل فلكية، حاول التوفيق بين أفلاطون وأرسطو، فالله يخلق النفس وصورها المعقولة ثم يفقدها الجسم بعد علمها فتبحث عما فقدته فتخونها الذاكرة فتلجأ إلى الظن. ثم طاف قسطنطين الأفريقي القرطاجني المولد بالبلاد الشرقية. وترجم كتباً طبية إسلامية ويهودية ويونانية، وقام جند يساليفي في طليطلة بعد أن انحسر عنها الحكم الإسلامي بالتعاون مع بعض اليهود مثل يوحنا إبن داوود،

ويوحنا الأسباني، ويوحنا الأشبيلي بالترجمة من الأسبانية إلى اللاتينية بعد أن ينقلها معاونوه من العربية إلى الأسبانية في ديوان الترجمة الذي أسسه كبير أساقفتها ريمون. فترجم أجزاء من كتاب الشفاء لإبن سينا من المنطق والطبيعيات والإلهيات وإحصاء العلوم للفارابي، وينبوع الحياة لإبن جبرول، ورسالة العقل والمعقول للكندي، ورسالة قسطا ابن لوقا في الفرق بين النفس والروح، ومقاصد الفلاسفة للغزالي، وكتب الفلك لمحمد بن جابر الحراني المعروف بالبتاني، وأحمد بن كثير الفرغاني، وأبي معشر وغيرهم، وغلب على تأليفه المادة المترجمة، فكتب في تقييم الفلسفة اعتماداً على الفارابي وإسحق الإسرائيلي وإبن سينا وغيرهم مميزاً بين اللاهوت الصادر عن الوحي والفلسفة القائمة على العقل، والفلسفة هي العلم الشامل، أما الإلهيات فهي مزيج من الأرسطية والأفلاطونية الجديدة وشروحها الإسلامية، فالله هو الوحدة العليا أو الوحدة الخالقة، منه تفيض الوحدات المخلوقة لا عن طريق الصدور كما هو الحال عند إبن سينا بل بمشاركة فعلية مع الإبقاء على التمايز بين اللامتناهي والمتناهي، والموجودات مركبة من مادة وصورة كما هو الحال عند إبن جبرول، وهي ثلاث مراتب: العقل الكلي ثم النفس الكلية ثم العالم، وقد اقتبس ثلث رسالته في خلود النفس من إبن سينا في طبيعيات الشفاء. وقال مثله بإدراك النفس المعقولات من العقل الفعال المفارق ولكنه لم يجعله عقل فلك القمر كإبن سينا بل جعله الله، كما قام جيرارد الكريموني (ت١١٨٧م)، وهو إيطالي وزميل جند يساليفي في طليلطلة، بترجمة كتب أرسطو من العربية إلى اللاتينية مع شروح ثامسطيوس، ورسائل الكندي مثل رسالة العقل والمعقول، والنوم والرؤيا، والجواهر الخمس، وقانون إبن سينا في الطب، والمجسطي

لبطليموس في الفلك، والإيضاح في الخير المحض لابروقلوس، والمناظر لإبن هيثم، وشرح الفارابي على السماع الطبيعي لأرسطو، وشروح الإسكندر الأفروديسي على أرسطو.

ثم ظهر فلاسفة في القرن الثاني عشر، بعد أن كانت الترجمة من العربية إلى اللاتينية قد مهدت الطريق لتفكير ديني عقلاني جديد، فظهر الإخوان برنار وتييري الشارتريان بفرنسا. جعل برنار أصول الموجودات ثلاثة: الله، والمادة المخلوقة من عدم، والمثل الأزلية غير المساوية لله، وشرح تييري سفر التكوين بالمعاني الأفلاطونية الأربعة: الصانع والمثل والنفس الكلية والعناصر، وردها إلى العلل الأربعة عن أرسطو، وردها أيضاً إلى الثالثوث، فالأب العلة الفاعلة، والإبن العلة الصورية، والروح القدس العلة الفانية، والروح القدس هي النفس الكلية أو قوة الصانع التي تصور الأشياء، والألوهية الصورة الجوهرية للأشياء، والله هو الوحدة العظمى على رأي وحدة الوجود، ويمكن إثباته بأدلة رياضية كما هو الحال عند فيثاغورث، وحدوث الخلق منه مثل حدوث الأعداد من الواحد. وسار على أثره جيوم الكونشي (١٠٨٠ ـ ١١٤٥م) تلميذ برنار، فهم الثالوث اعتماداً على فلسفة أفلاطون، يولد الإبن عندما يرى الله على أي نحو يخلق الأشياء، وينبثق الروح القدس حين تمتد الإرادة الإلهية إلى خلق العالم وتدبيره، وهي نفس العالم تجعله يحيا ويحس ويفكر، فالثالوث ليس بالإضافة إلى ذات الله بل إلى حياة العالم، وهو أيضاً نوع من وحدة الوجود.

ثم تطور الفكر الديني نحو مزيد من العقلانية على يد أبيلار (١٠٧٩ ـ ١١٤٢م)، وهو فرنسي تلميذ روسلان، قدم العقل على النقل، وأشاد بفلسفة اليونان، وعدها الحقيقة المسيحية قبل الإعلان عنها

في الوحي، بل أن فلسفة البراهمة هي أيضاً مسيحية قبل الوحي وبدون أسرارها، التعاون إذن بين الفلسفة والدين ممكن. فالفلسفة خاصة الجدل قادرة على رفع اللاهوت إلى مستوى العلم، وقد بين في كتابه «نعم ولا» تناقض أقوال آباء الكنيسة في نفس الموضوعات محاولاً التوفيق بينها اعتماداً على أن العقل أساس النقل، وفي مسألة الكليات أخذ مذهب أرسطو في المعرفة حلاً للصراع بين الواقعيين والإسميين، فالأنواع والأجناس ذاتية في الجزئيات مجردة في العقل وفي كتابة «أعرف نفسك» حوار بين مسيحي وفيلسوف حول أسس الأخلاق الطبيعية القائمة على الضمير والنية، ومؤكداً على الخطأ الشخصي والخلاص الفردي ضد توارث خطيئة آدم والخلاص المسيحي. واستمر التفكير الديني العقلاني عند جلبير اللابوري (١٠٧٦ ـ ١١٥٤م)، ويوحنا السالزبوري (١١١٧ ـ ١١٨٠م) متناولاً أساساً مشكلة الكليات، وكان أبرزهم آلان الليلي (١١٢٥ ـ ١٢٠٣م) الفرنسي. عرف كتاب العلل لابروقلوس مترجماً عن العربية وقرأ كتب الفلك المترجمة إلى العربية أيضاً. جعل العقل أساس النقل مثل إبيلار، فالعقل قطعي والنقل ظني، وأكمل صورة للدليل العقلي هو الدليل الرياضي. أما الأصول الأولى في اللاهوت فهي موضوعات إيمانية مسلم بها، ليس المطلوب التدليل عليها بل تعقلها وإقناع غير المؤمنين الذين يعتمدون على العقل وحده بها. ويطبق ذلك في كتابه «قواعد اللاهوت» عندما يبرهن عليها جميعاً بالطريقة الرياضية وليس بقواعد المنطق والنحو، إذ ليس في الله محمول متمايز عن الموضوع ثم ألف بطرس اللومباردي (ت ١١٦٤م) «الأحكام» مرتباً مسائل اللاهوت على نحو جدلي، وأورد حجج الإثبات وحجج النفي دون القطع برأي ودون وضع مذهب. وظل أساس التعليم

اللاهوت الجدلي، ثم رد فعل ثان على اللاهوت الجدلي في وحدة الوجود والنزعات الصوفية عند أموري البيني (ت ١٢٠٧م) أستاذ اللاهوت في باريس. فهناك موجود واحد يعلن عن مظاهر ذاته في الخلق، وترجع الموجودات إليه بما في ذلك الإنسان تأليهاً له، لا تمايز بين الخير والشر، وظهر نفس التيار عند دافيد الدنياني البلجيكي، فالوجود أيضاً واحدٌ لا تمايز فيه بين الموجودات. وانتشرت بعض الطوائف المتطهرة والمانوية في إيطاليا وفرنسا تدعو إلى الرهبنة والتحرر من كل سلطة ثم تحولت النزعة الصوفية إلى وصفية عقلية أو تأمل صوفي في دير القديس فكتور الأوغسطيني في باريس. فلدى هوج سان فيكتور (١٠٩٦ ـ ١١٤١م) المعرفة على ثلاث درجات: معرفة العالم المحسوس بالحس والخيال والتجريد، والثانية معرفة النفس ذاتها، والثالثة معرفة الله. الأولى عين الجسم، والثانية عين العقل، والثالثة عين المشاهدة كما هو الحال عند الصوفية المسلمين والتفرقة بين علم اليقين، وحق اليقين، وعين اليقين، وترأس الدير بعده تلميذه الأسكتلندي ريتشار (ت ١١٧٣م) وميز بين ثلاث قوى في الإدراك بعد الحواس وهي المخيلة، العقل، والفهم. تدرك المخيلة حضور الأجسام، ويدرك العقل الأمور الغائبة، ويدرك الفهم الموضوعات المفارقة والمبادىء النظرية الأولى، وفي قمتها المشاهدة التي تبلغ إلى الله وشرطها تطهير النفس، وفي هذه المعرفة الإلهية تتمايز ثلاث درجات: إتساع الذهن وذلك إدراك الله بالصور المستمدة من الطبيعة الحسنة، ثم ارتفاع الذهن حينما تدرك النفس الله وتراه في مرآتها، ثم انجذاب الذهن وذلك تأمل الله في حقيقته الخالصة، وتحتاج إلى نعمة إلهية وإلى هبة مجانية من الله.

وبلغت الفلسفة المدرسية أوجها في القرن الثالث عشر بعد نشأة

الجامعات، وتطوير نظم التعليم وازدهار التجارة بين الشرق الغرب. وانتشرت الكتب المنقولة عن العربية واليونانية خاصة كتب أرسطو وشراحه وازداد النشاط الفكري أولاً والإستدلال. والإنجليز يميلون إلى العلم الواقعي، والألمان يكدسون المعارف ويتجهون نحو التصوف. تأسست جامعة السربون عام ١٢٥٣، وتحول معهد الدراسات الفقهية في بولونيا إلى جامعة في ١٣٥٢، وقامت جامعة اكسفورد بعد جامعة السربون بقليل ورأى أساتذتها في كتاب المناظر لإبن الهيثم نموذج العلم الذي فاق طبيعيات أرسطو، وكان نظام التعليم يقوم على تلازم الشيخ والمريد كما كان الحال في الشرق لشرح المتون والمناقشة الخاصة والعامة وجمع ذلك في المسائل الخلافية والمناقشات المتنوعة يضاف إليها المجموعات التي تعرض المسائل على نحو مرتب ومنظم، وكانت الفلسفة شاملة للفنون الحرة السبعة كلها، وكان النزاع حول أرسطو من أهم موضوعات النقاش بسبب معارضتها للدين بفضل ترجمات طليطلة لمؤلفات أرسطو وشراحه المسلمين. فأنكرها المجمع الكنسي الذي عقد في باريس ١٢١٠ لحظر تدريسها، ثم سمح بتدريس المنطق والأخلاق وأعيد حظر الطبيعة وما بعد الطبيعة في ١٢١٥. ثم قامت جامعة تولوز بتدريسهما في ١٢٢٩، ثم رفع الحظر في جامعة باريس في ١٢٥٢ ابتداء من كتاب النفس، ثم باقي الكتب في ١٢٥٥، حتى قام البير الكبير وتلميذه توما الأكويني بالإعتماد عليها وتأسيس المسيحية الأرسطية ثم تحويلها إلى دروس إلزامية في ١٣٦٦. وأصبحت الفلسفة في القرن الثالث عشر هي مواقف متنوعة من أرسطو وإبن سينا وإبن رشد. يعتمد الأوغسطينيون على فلسفة ابن سينا الإشراقية، وتلك هي الأوغسطينية السينوية، ويأخذ فريق صف أرسطو وشرح ابن رشد وتلك هي الأرسطية الرشدية.

ثم اشتدت حركة الترجمة، وظهر عدة مترجمون من العربية إلى اللاتينية أولاً، ثم من اليونانية مباشرة إلى اللاتينية ثانياً، وذلك لأن الترجمات العربية كانت منقولة في معظمها عن السريانية، قبل نقلها إلى اللاتينية الفصحى. وكانت مراكز الترجمة في معظمها عن السريانية، قبل نقلها إلى اللاتينية الفصحى. وكانت مراكز الترجمة في اسبانيا خاصة طليطلة لنقل الكتب العربية كما كان الأمر في القرن الماضي، وإنجلترا خاصة اكسفورد حيث نبغ جروستست في ترجمته عن اليونانية، وإيطاليا في بلاط ملوك نابولي وصقلية، الإمبراطور فردريك الثاني وإبنه منفريد، الذي كان يستقبل علماء المسلمين لشرح مستعصيات الفلسفة، والبلاط البابوي في روما، والقسطنطينية بعد فتح الصليبيين لها في ١٢٠٤ وتأسيس الإمبراطورية اللاتينية حتى ١٢٦١، وكان أشهر المترجمين ميخائيل سكوت (ت ١٢٣٥) وهو اسكتلندي ترجم بطليطلة بمعاونة أحد اليهود علم الهيئة للبطروجي، وكتاب الحيوان لأرسطو، وكان الشراح المسلمون يجمعون فيه تاريخ الحيوان وأجزاء الحيوان وكون الحيوان، وكتاب الحيوان لإبن سينا، وكتاباً في التنجيم. وكان أول مترجم لشروح إبن رشد على أرسطو، كما نقل هرمان الألماني في طليطلة (ت ١٢٧٢) الشرح الأوسط لإبن رشد على الأخلاق النيقوماخية، وكتاب الخطابة لأرسطو عن العربية وأكمله بالرجوع إلى الفارابي وإبن سينا وإبن رشد، وشرح الفارابي لهذا الكتاب، والشرح الأوسط لإبن رشد لكتاب الشعر لأرسطو. كما ساهم الفريد الإنجليزي الذي تعلم العربية في طليطلة في ترجمة كتاب النبات لأرسطو وكتب أخرى لأرسطو مع شروح الإسكندر الأفروديسي وكذلك كتاب المبادىء لأبروقلوس وبعض الكتب الطبية والرياضية. وظهرت ترجمات أخرى لكتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو

وكتاب الأخلاق الكبير، «ودلالة الحائرين» لموسى بن ميمون عن العبرية بعد أن نقله صاحبه من العربية.

ثم ظهر عدة مفكرين في القرن الثالث عشر، وهؤلاء المفكرون مهدوا للمسيحية الأرسطية في صيغتها النهائية عند توما الأكويني، وفي هؤلاء كان جيوم الأوفرني (١١٨٠ ـ ١٢٤٩) وهو فرنسي فرنسياً يعرف فلاسفة الإسلام وعلماءه معرفة جيدة مثل أبو معشر، والخوارزمي، وعلي بن عباس الهادي، والبطروجي، والفرغاني، والحسن بن الهيثم، ويستشهد بأقوال الفارابي، وإبن سينا في العقل الفعال، ويذكر الغزالي في مقاصد الفلاسفة، ويصف إبن رشد بأنه الفيلسوف الشريف جداً، ويذكر من فلاسفة اليهود إبن ميمون وإبن جبرول. بل أن الفلاسفة المسلمين هم الذين وجهوه إلى الدراسات الفلسفية وإلى الجامعة. حاول البرهنة على وجود الله متجاوزاً دليل المحرك الأول مع أنه يعتبر الله العلة الأولى وبالإعتماد على المشاركة في الوجود بين واجب الوجود وممكن الوجود كما هو الحال عند إبن سينا، ويؤثر حدوث العالم مثل أوغسطين على قدمه عند أرسطو وإبن سينا، فالحدوث أقرب إلى العقيدة الدينية من القدم، والله وحده لا يقبل المشاركة أو التولد أو التوسط. والله وحده ليس العقل الفعال هو غاية الإنسان، ولا يمكن إيجاد براهين على نظرية الصدور سواء في العقول أو في الموجودات كما يفعل إبن سينا، ويحاور إبن سينا في تحريك النفوس الفلكية لأجرامها ويؤثر القول بنفس واحدة تحركها جميعاً. والأرواح لديه صور خالصة أو عقول مفارقة اعتماداً على شرح إبن رشد لأرسطو، ولا تصدر النفوس الإنسانية عن العقل الفعال أو عقل فلك القمر كما هو الحال عند إبن سينا لأنها، مخلوقة من الله مباشرة، والنفس تدرك ذاتها. ويعتمد على كتابي إبن

سينا «الشفاء والإشارات والتنبيهات» في إثبات ذلك، وهو دليل الإنسان الطائر الذي يثبت إمكان الوجود حتى بدون البدن كلاً أو جزءًا تمامًا مثل إثبات الذات الإلهية وصفاتها دون زيادة أو تركيب. وفي موضوع المعرفة يعارض جيوم نظرية التجريد الأرسطية، وبفضل نظرية الإشراق الأوغسطينية. فالله يشرق بالمبادىء والمعاني فيدركها العقل دون ما حاجة إلى عقل فعال داخل النفس كما هو الحال عند أرسطو أو خارجها مثل إبن سينا. وتعتبر فلسفته نموذج الأوغسطينية السينوية.

وكان الكسندر الهالي (١١٧٥ ـ ١٢٤٥)، وهو إنجليزي تعلم في باريس، مطلعاً أيضاً على الفلاسفة الإسلاميين وخاصةإبن سينا ونظرية الصدور. ولو أنه يلاحظ أن ابن سينا يجعل الأشياء السفلية تصدر عن عقل ذلك القمر، فيضيف أوغسطين وأنسليم منه إلى أرسطو. النفس تتمايز عن أفعالها وقواها في الإنسان في حين أن ذات الله وأفعاله واحدة. وقوى النفس ثلاث: النطق وموضوعه العالم المحسوس، والعقل وموضوعه الأرواح المخلوقة، والفهم وموضوعه الله والمثل. والعقل الفعال حال في النفس، فالله خلق النفس ومنحها القدرة على التعقل، ثم نزع تلميذه القديس بونافنتورا (١٢٢١ ـ ١٢٧٤) نحو التصوف، وهو إيطالي يرجع الفنون كلها إلى اللاهوت، وأهم رسالة له «طريق النفس إلى الله» يصف فيها معارج النفس في طريقها إلى الله على طريقة أوغسطين وديونيزيوس. مهمة الفلسفة معاونة اللاهوت، ومهمة اللاهوت التوجه إلى التصوف والإنتهاء إلى الجذب الصوفي، فالله هو الموضوع الحق لكل من الفلسفة واللاهوت والتصوف، وهو الغاية القصوى في نظرية المعرفة ونظرية الوجود. للنفس معرفتان أو عقلان: أدنى وأعلى، بالأدنى تتجه نحو المحسوسات وبالأعلى نحو الله.

والأفعال العقلية أيضاً نوعان: نظرية وعملية وكلاهما ينتهيان إلى الله باعتباره المعلوم الأول ونموذج الحياة الفاضلة، فالإنسان على اتصال بالحقيقة دائماً، وهي فكرة الله المنطبعة في النفس، ويرفض بونافنتورا قول أرسطو بقدم العالم وإنكاره العناية الإلهية والحساب بعد الموت وعدم حاجة الأخلاق إلى الخير الأعظم، فطبيعة العالم مغايرة لطبيعة الله. لم يصدر العالم عن الله بالطبع بل صدر بالإدارة، لم يصدر عن ذات الله بل خلق من عدم، ومن ثم يستحيل مساوقة الله والعالم منذ الأزل.

وفي مقابل هذا التيار الأوغسطيني الصوفي، نشأ تيار آخر عقلاني علمي، تصبح المسيحية الأرسطية عند توما الأكويني هي مجرد الوسط المتناسب بينهما، وكان أول ممثلي هذا التيار العقلاني العلمي هو روبرت جروستست (١١٧٥ ـ ١٢٥٣م)، عالم اكسفورد، وأول ممثل للعلم التجريبي في العصر الوسيط، ومن واضعي أسس العلم الحديث. وبالرغم من أنه كان مترجماً وشارحاً لديونيزيوس إلا أن عنايته الكبرى كانت موجهة إلى العلم الطبيعي عند أرسطو، وكان مثال العلم عنده هو كتاب المناظر للحسن بن الهيثم. فالرياضيات وحدها تفسر الظواهر الطبيعية، ولكن تبدو آثار الأوغسطينية لديه في تصوره للنفس النورانية التي تستقبل إشعاع النور الإلهي، وسار معه في نفس التيار روجر بيكون (١٢١٤ ـ ١٢٩٤م) في اكسفورد ثم باريس، بالرغم من شروحه على الطبيعيات وعلى ما بعد الطبيعة لأرسطو، ووضعه «الكتاب الأكبر» لتصنيف العلوم جاعلاً اللاهوت هو الحكمة الكلية الذي تنتقل فيه كل العلوم، إلا أنه كان أوغسطينياً في اللاهوت يقول بالإشراق الإلهي في النفس. استفاد من الكتب الإسلامية خاصة كتب ابن سينا وابن الهيثم.

كان يفضل ابن سينا على ابن رشد ويعتبره أهم شراح أرسطو وزعيم الفلسفة بالرغم من نقده له في القول بقدم العالم وبنظرية الصدور. ويرى أن له فلسفتين الأولى للعامة في «الشفاء» والثانية للخاصة في «المباحث الشرقية». وبالرغم من وضعه أسس العلم التجريبي الحديث إلا أنه جعله خادماً للكنيسة وأداة في يد الوعاظ والمرشدين للحصول على فوائد ثلاثة: الأولى إثبات عجائب الطبيعة لغير المؤمنين حتى يسلموا بالمعجزات كعجائب إلهية، والثانية بطلان أعمال السحر الذي يؤمنون به، والثالثة إقناعهم دون ما حاجة إلى حروب وقتال فأقدر اللاهوتيين على تبشير العلماء وهو الدرس الذي تعلمه الصليبيون في حملاتهم على الشرق الإسلامي.

وأخيراً هذب البرت الأكبر (١٢٠٦ ـ ١٢٨٠) في ألمانيا مؤلفات أرسطو إلى جانب شروح إبن سينا وإبن رشد. وألف مجموعات لاهوتية وفلسفية وعلمية منها رسالة في وحدة العقل رداً على إبن رشد، حاول الجمع بين كل التيارات الأوغسطينية والأرسطية. وكان في أتباعه لأرسطو يتبع تأويل الفارابي وإبن سينا وإبن ميمون. ويعارض ابن رشد وإبن جبرول. ميز بين الفلسفة واللاهوت. الأولى تعتمد على العقل وحده، والثاني يستمد حقائقه من الوحي. ومع ذلك يمكن استعمال الفلسفة لفهم اللاهوت وإن استحال استعمال اللاهوت لفهم الفلسفة. ويتحدث عن وجود الله وصفاته دون أن يبرهن عليها فالله مجهول ليس بيناً بذاته، ومع ذلك فهو المحرك الأول كصفة فعل، والموجود اللامتناهي كصفة ذات. أما العالم فأدلة قدمه وحدوثه متساويان، ولا يمكن البرهنة على صدق أحد الرأيين. والوحي وحده يحسم الأمر في وصف الحدوث، ومع ذلك صدرت الموجودات عن الله. وأحياناً يقرر

أن السموات صدرت عن الله بإرادته واختياره، والنفس الإنسانية مخلوقة من الله على عكس النفس الحيوانية والنباتية. روحية فهي خالدة، والكليات موجودة في الذات الإلهية وتتحقق في الأفراد، ويجردها العقل، ولكل نفس عقلها الفعال وعقلها المنفعل رداً على إبن رشد في وحدة العقل الكلي.

وانقسم تلاميذ البرت الأكبر إلى فريقين: الأول استمر في الأفلاطونية الجديدة وهم الجرمان والثاني استمر في الأرسطية وعلى رأسهم توما الأكويني (١٢٢٥ ـ ١٢٧٤) الذي نشأ في إيطاليا ثم التحق بجامعة نابلوني، ودخل دير رهبنة الدومنيكيين، ثم رحل إلى باريس للتتلمذ على يد إلبرت الأكبر. ثم رافقه إلى كولونيا. ثم عاد إلى باريس وعين فيها أستاذاً. وشرح كتاب «الأحكام»، وكتب «الوجود والماهية» وفيهما يبدو أثر إبن سينا وإبن رشد. ويشير إلى رسالتي إبن سينا في «العقول» وفي «صدور الوجود» وهما مقتبسان من إلهيات الشفاء، ثم عاد إلى إيطاليا ليعلم في البلاط البابوي ثم عاد إلى باريس ليعلم فيها. وتدور مصنفاته في مجموعات أربع: الأولى شرح الأسماء الإلهية لدينيزيوس، والثانية المجموعة الفلسفية وتشمل «الرد على الأمم». والثالثة الشروح على أرسطو يحذو فيها حذو ابن رشد. يذكر النص ثم تحليله، في حين يضع إبن سينا والبرت الأكبر مؤلفات بعناوين كتب أرسطو لدراسة نفس الموضوعات من جديد وإبتداء منه. ثم يفترق توما الأكويني عن ابن رشد في أنه يقدم للنص، ويبين أقسامه، ويعرض مقدماته، ويستخلص نتائجه، في حين يشرح ابن رشد النص من أجل إعادة كتابته من جديد، ومع ذلك كان في باريس في صراع عنيف مع الرشديين. فكتب «في وحدة العقل رداً على الرشديين». كما كان في

صراع مع الأوغسطنيين المعادين لأرسطو. فكتب ضدهم «في أزلية العالم رداً على المتذمرين». والرابعة «المجموعة اللاهوتية» التي لخص فيها مؤلفاته السابقة في ثمانية وثلاثين مبحثاً، كل منها ينقسم إلى مسائل، وكل مسألة إلى فصول فيجيء الكتاب في ثلاثة آلاف فصل، ويرد على عشرة آلاف اعتراض. وقد قسمه إلى موضوعات كبرى ثلاث: الله في ذاته من حيث هو أصل الأشياء وغايتها، والمخلوقات الناطقة، والمسيح كطريق للخلاص. وأخيراً عاد إلى إيطاليا لإنشاء معهد عال في نابلي، ثم امتنع عن التعليم بعد أن انتابته حالة صوفية شعر بعدها أن كل ما كتبه ما هو إلا نقطة في بحر. فتفرغ للعبادة، وتوفى وهو في طريقه إلى روما لحضور أحد المجامع الكنسية.

ويعرض توما الأكويني نسقه الفلسفي اللاهوتي بناء على الترتيب الطبيعي للوجود: الله، والعالم، والإنسان، فالله أصل الموجودات، وهو موجود.

ويمكن إثباته بالطرق الأوغسطينية القديمة. فالإنسان يتشوق إلى السعادة والله هو السعادة، وهو ما لا يتصور أعظم، منه وبالتالي فهو موجود على طريق الدليل انطولوجي عند انسيلم، ومن ينكر الله يسلم بوجوده لأن الإنكار لا يكون إلا للموجود وليس للمعدوم. فالله إذن هو سعادة الإنسان، وهو الموجود الأعظم، وهو الحق بالذات. هذه البراهين الثلاثة تبدأ من ماهية الله. فهي براهين قبلية. وهناك براهين أخرى خمسة تبدأ من وجود العالم وتنتهي إلى وجود الله، فهي براهين بعدية. وهي خمسة مستمدة كلها من طبيعيات أرسطو: الأول يقوم على الحركة، فكل شيء متحرك، وكل متحرك له محرك، ولا يمكن أن تتسلسل المحركات إلى ما لا نهاية، والثاني يقوم على العلة. فكل شيء

معلول علة، ولا يمكن أن تتسلسل العلل إلى ما لا نهاية إذن لابد من علة أولى وهو الله. والثالث يقوم على الإمكان فكل شيء في هذا العالم ممكن، ولا يمكن تصور الممكن بدون واجب، وهو الله. والرابع يقوم على مراتب الموجودات فكل الموجودات في هذا العالم متفاوتة المراتب بين النقص والكمال، وقمة الكمال هو الله. والخامس يقوم على نظام الكون فكل شيء في هذا لعالم يخضع لنظام وترتيب، ولا يمكن أن يكون بالإتفاق والمصادفة، لابد إذن من منظم للعالم وهو الله. وهي براهين متشابهة تقوم على نفس المنطق، من التغير إلى الثبات، ومن الحركة إلى السكون، ومن المعلول إلى العلة، وتفترض ثنائية الموجودات. وبعد إثبات وجود الله تأتي ماهيته وصفاته. ويمكن التعرف على ماهية الله بثلاثة طرق: طريق القياس مثل الله نور، وهي صورة فنية بلاغية لمزيد من التأثير، وطريق التشبيه، وهو طريق الإيجاب لإثبات الصفات لله مثل البساطة والوحدانية والعلوم والقدرة والإرادة والحياة والعناية. وطريق التنزيه، وهو طريق السلب لنفي جميع صفات النقص عن الله مثل اللاجسمية، اللامادية، اللامكانية.... إلخ. ويعلم الله الكليات والجزئيات في حين قصر إبن سينا علم الله على الكليات.

أما بالنسبة للعالم، فهو مخلوق وهو إن كان يشارك الله في صفة الوجود إلا أنه لا يصدر عن الله كما هو الحال في الأفلاطونية المحدثة. لأن ما يصدر عن الذات لا يكون إلا ذاتاً مثله، وبالتالي ينتفي مذهب وحدة الوجود.. وأن صدور الواحد عن الواحد كما هو الحال عند إبن سينا إنما ينطبق على الواحد بالطبع وليس على الواحد بالإرادة. وقد خلق الله العالم لا عن ضرورة بل عن اختيار وفعل حر. ويمكن إثبات حدوث العالم بالبرهان، كما يمكن نفي قدمه بالدليل. والملائكة هي

العقول المفارقة التي قال بها أرسطو أو هي مثل أفلاطون، ويعلمون بالفيض الإلهي.

أما الإنسان فإنه جوهر مركب من نفس وبدن، وسط بين الملاك والحيوان، ويشارك الأحياء في النفس النباتية والحيوانية، ويزيد عليها النفس العاقلة. وتبقى النفس بعد فناء البدن نظراً لجوهرها الروحي على عكس الرشديين الذين يقولون بعقل واحد مفارق الجميع، وعلى عكس إبن سينا الذي جعل العقل الفعال خارج النفس وغاية النفس الكمال الخلقي. والله وحده هو الغاية القصوى. كما أوجد الله الإنسان مدنياً بالطبع مما يقتضي التعاون على الحق والخير. وكما يدير الله العالم كذلك تدبر السلطة الموناركية المعدلة بأرستقراطية وديمقراطية الشعب كما فعل موسى (الملك) بتعاون اثنين وسبعين رجلاً (أرستقراطية). يختارهم الشعب (ديمقراطية) ولا تجوز طاعة القانون الجائر المخالف للقانون الطبيعي والقانون الإلهي.

وفي نفس الوقت الذي كانت الأرسطية المسيحية تفي حق العقيدة، كان هناك تيار آخر، يبدأ من الأرسكية كما شرحها إبن رشد ويتمسك بالفلسفة أولاً بأول بصرف النظر عن العقيدة، وهو تيار الرشدية اللاتينية في شخص ممثلهم الأكبر سيجر البرابنتي (١٢٣٥ ـ ١٢٨٢م) وكان أستاذاً في باريس ثم عميداً حتى أنكر كبير الأساقفة عدداً من القضايا الرشدية. رفض المثول أمام محكمة التفتيش، واحتكم إلى روما فحبسته وحرمته من الكنيسة، فكان ذلك نهاية الرشيدية اللاتينية في باريس. وتنتظم مؤلفاته في ثلاثة مجموعات، الأولى شروحه على أرسطو متجاوزاً الشرح الحرفي إلى القراءة الشخصية ومفترقاً عن إبن رشد أحياناً. والثانية رسائل على كتب ارسطو يظهر فيها البحث. والثالثة

رسائل في موضوعات خاصة، أهمها رسالة في النفس الناطقة، ويثبت سيجر وجود الله ببرهان الحركة مثل أرسطو وتوما الأكويني وكذلك ببرهان مراتب الموجودات. ويقول بالخلق، ولكنه يقصر فعل الله على خلق العقل الأول مثل إبن سينا. ولما كان المحرك الأول أزلياً فالعالم أزلي بما في ذلك النوع الإنساني، ومن ثم فالماهية والوجود شيء واحد. وكل ما يحدث في العالم السفلي إنما نتيجة لما يحدث في العالم العلوي، فالعالم العلوي خاضع للجبروتية وخارج عن العناية الإلهية من حيث أنه غير صادر عن الله مباشرة. والله بالنسبة له علة غائية فحسب كما هو الحال عند أرسطو، والنفس النامية والحاسة تعني الحاسة. أما النفس العاقلة فباقية باعتبارها عقلاً مفارقاً، وهو واحد في الإنسانية جمعاء، كما هو الحال عند إبن رشد. غير أن الإيمان يكشف عن نظام آخر يفوق الطبيعة إرادة الله واخبرنا به عن طريق الوحي، هناك إذن نظامان: نظام العقل ونظام الإيمان طبقاً للثنائية. إبن رشد بني الحكمة والشريعة، بين القول البرهاني والقول الخطابي.

واتجه ريمون لول (١٢٣٥ ـ ١٣١٥) في أسبانيا نحو المنطق حتى رأى رؤية جعلته يتجه نحو الدين. درس العربية، وقد كان أهل ميورقه يتكلمونها. وأتقن اللاتينية، وقضى حوالي عشر سنوات في تأليف «الفن الأكبر» أو «الفن الكلي». وكتب عدة رسائل أخرى في المنطق وفي الرد على ابن رشد والرشديين. وطاف شمال أفريقيا ومصر وفلسطين والهند، وجادل الرشديين، وعلا النقاش في البلاد الإسلامية حتى سجن مرة بتونس وأخرى بالجزائر ورمي بالحجارة ورمي بالحجارة في الجزائر حتى أخذه بعض أهل جنوه إلى أوروبا، جمع بين اللاهوت والفلسفة والتصوف، ونظم بلهجته الأسبانية كتاباً في منطق الغزالي. تعلم العربية

وصنف بها، وكان من أوائل الغربيين الذين ألفوا بالعربية. أطلع على الحضارة الإسلامية في مصادرها الأولى خاصة علوم الفلك والكيمياء والطب. وقد دفعه ذلك إلى تعليم اللغات للمبشرين وإنشاء كراسي لتعليم العربية واليونانية والعبرية والكلدانية في الجامعات الأوروبية، ولكنه ظل تلميذاً لأوغسطين وبونافنتورا وبيكون في التصوف واللاهوت. يقول بالإشراق وبالجواهر المفارقة، وفي رائعته «الفن الأكبر» يكشف عن منطق فعال في الدفاع عن الدين أو يبين من خلاله إتفاق العقل والوحي خلافاً للرشديين إبتداء من الأصول الأولى المسلمة بها عند الجميع، وهي البديهيات في كل العلوم لتأسيس علم كلي عام، فالفن الأكبر هو هذا العلم الكلي ما وراء المنطق والميتافيزيقا. والمبادىء نوعان مطلقة ونسبية، والمطلقة هي الصفات الإلهية التي نصعد إليها بعد تأمل الصفات المحسوسة. والنسبية، تدل على العلاقات الكلية بين الموجودات أو المحمولات الإضافية للكائنات الحادثة، ثم يلي ذلك تسع مسائل، وتسعة موضوعات، وتسع فضائل، وتسع رذائل. وهناك أيضاً قواعد تأليف الأجزاء من أجل استخراج الحقائق والأسرار الطبيعية التي يستطيع العقل إدراكها في هذه الحياة، وهي عشرة تشابه المقولات الأرسطية العشرة. ووضع جداول وأشكال تؤلف بطريقة آلية بين المعاني من أجل الوصول في النهاية إلى جميع الحقائق الجوهرية. والله في مركزها جميعاً مدلول عليه بالحرف الأول من حروف الهجاء وحوله المبادىء التسعة المطلقة أي الصفات الإلهية مدلول عليها أيضاً بالحروف الهجائية. تتألف منها أربعة أشكال حتى مائة وعشرين شكلاً مختلفة، وتلك أول محاولة لإخضاع اللاهوت للمنطق الرياضي خاصة الجبر المنطقي.

ثم يتحول النسق المسيحي لأرسطو الذي بناه القرن الثالث عشر إلى نقد لهذا النسق، بل وهدم له في القرن الرابع عشر، آخر طور من أطوار الفكر الديني في العصر الوسيط. ثم نقد العقل إلى التشكيك فيه وفي نظامه، وأدى التشكك فيه إلى رد فعل آخر في التصوف واللجوء إلى الدين وحده، ومع ذلك تخلصت الفلسفة من الدين، وعادت إلى ما كانت عليه أيام اليونان، ومن ثناياها ظهرت بوادر العلم الحديث، وأدت يقظة القوميات وتأسيس الممالك الحديثة، والثورة على البابوية، والدعوة إلى فصل الدين عن الدولة.

وكان أول النقاد جون دنز سكوت (١٢٦٦ ـ ١٣٠٨). وهو اسكتلندي الأصل تعلم في أكسفورد وعلم بها. كما علم في باريس وكولونيا. وبالرغم من كونه أوغسطينياً ينتمي إلى بونافنتورا إلا أنه أفاد من أرسطو وإبن سينا وإبن رشد، ويرى أن إبن رشد أصدق في شرحه لأرسطو من غيره اعتماداً على العقل الطبيعي. وقد استعمل المحاجة وأساليب التخريج حتى لقد لقب بإسم «الأستاذ الدقيق». وطبقاً لثنائية القرن الرابع عشر بين العقل والإيمان، فقد رأى دنز سكوت أن الوحي هو مصدر الحقيقة، وهي معاينة الله في ذاته، وهو الوجود المطلق أو واجب الوجود على ما يقول إبن سينا، والدليل على وجوده هو دليل الحركة والإنتهاء إلى المحرك الأول. ومع ذلك فقيمته نسبية لأنه دليل بعدي يبدأ من المحسوس إلى المعقول. والدليل الأقوى هو الدليل القبلي الذي يبدأ من ماهية الله، والصفات الإلهية نوعان: الأول عرفه الفلاسفة مثل الغاية والكمال، والثاني أضافتها المسيحية مثل العلم والقدرة والعدل والرحمة والعناية. الأولى عقلية والثانيةإيمانية، وكأن هناك تصوران لله، تصور الفلاسفة وتصور المؤمنين. ويحاول إيجاد حل

وسط بين تمايز الصفات والذات وبين وحدة الصفات والذات من أجل الحفاظ على التوحيد والتثليث في آن واحد، وتضيف المسيحية صفات المحبة والحرية لأن العالم ثمرتهما. وإذا كانت المخلوقات مركبة من مادة وصورة فإن النفوس الإنسانية جواهر متمايزة، ولكن الإيمان وحده هو الذي يعطي اليقين بخلودها. وفي الإنسان الإرادة أعلى من العقل لأن الإرادة محبة الله، وهي أكمل من معرفته بالعقل وحده.

وسار في نفس التيار وليم الأوكامي (١٢٩٥ ـ ١٣٤٩)، الذي تعلم في اكسفورد وتتلمذ على يد دنز سكوت ثم أصبح خصماً له، ثم علم في باريس وحقق معه في وقت كان الصراع فيه على أشده بين البابا والإمبراطور. فأخذ صف السلطة المدنية ضد السلطة الدينية، داعياً للفصل بين السلطتين، وشرح «الأحكام»، وألف في المنطق والطبيعيات واللاهوت، بدأ بنظرية حسية في المعرفة، وجعل المعاني في الذهن وليست في الخارج، واقترب من المذهب الأسمى حتى أنه عرف بأنه مبتدعه وملكه والمدافع عنه، نقد الفلسفة، وأرجع المعقولات إلى المحسوسات، والعلاقات إلى التجارب. أما الله فإنه موضوع للإيمان الخالص، ولا يمكن أن يكون موضوعاً للإدراك وبالتالي للتعقل. وينقد البراهين السابقة على وجود الله مثل برهان الحركة وبرهان العلة، والصفات الإلهية مجرد إضافات محتملة، فالوحدانية إضافة يقابلها القول بتعدد الآلهة. ومعاني الأسماء والصفات اصطلاحية وضعية وليست توقيعية، وأنه من اللائق فقط إضافة كل ما نستطيع أن نتصوره من كمال إلى الله. ولا يوجد دليل عقلي على إثبات النفس، إنما بالوحي فقط نعلم أن لنا نفساً. أما الأخلاق فهي أيضاً تأليفات بين معان وليست ضرورية. إنما الفضائل هي التي فرضها الله بإرادته حتى ولو كانت ضد تلك التي تواضعنا عليها.

وفي مقابل هذا التيار العلمي الإيماني ظهر تيار صوفي تأملي عند المعلم إيكهارت (١٢٦٠ ـ ١٣٢٧م)، وهو ألماني تعلم في باريس ثم علم بها، ثم انتقل إلى كولونيا، وأخذت عليه ثمان وعشرون قضية حوكم بسببها وأدانتها روما، لقوله بوحدة الوجود. كتب مصنفاته باللاتينية، ووعظ بالألمانية وكتب بها أيضاً، الوجود لديه هو الله، والله هو الوجود، وهو المبدأ الأول، بسيط غير معين، ويوجد بما يعلم، فوجوده علمه، وعلمه إدراكه بوجوده، والألوهية هي الواحد الصوري في حين أن الله يتصف بصفات وعلاقات، ولا فرق بين العالم والله، العالم هو الله أو هو صور الموجودات في الله، فهو أزلي كالله. وتتحول الطبيعة الإنسانية في الحياة الأبدية إلى الطبيعة الإلهية عن طريق الزهد. والعبادات ضرورية في بداية الحياة الدينية لتبدأ النفس في التوجه نحو الله.

وانتهى هذا التيار بالوقوع في الأسمية عند نيقولا الاوتروكوري واضعاً الجديد في مواجهة القديم مع مزيد من التمييز بين العلم والإيمان، والبرهنة على الأول، والإيمان الباطني بالثاني. وجعل يوحنا الميركوري اليقين في مبادىء المنطق وليس في العالم الخارجي نظراً لأن الله قد يوهمنا بوجود أشياء وإرادته مطلقة. والله هو الفاعل الأوحد، وظل اللاهوت في تناقص لحساب المنطق والعلم والحرية الإنسانية عند يوحنا بوريدان (١٢٩٥ ـ ١٣٦٠)، والبير الساكسي (ـ ١٣٩٠)، ونقولا أورسم (١٢٦٥ ـ ١٣٨٢)، وبطرس الدايي (١٣٥٠ ـ ١٤٢٠). أما اللاهوت فظل موضوعاً للإيمان وحده.

الفصل الرابع:

الفكر الديني في القرنين الخامس عشر والسادس عشر (الإصلاح والنهضة)

ثم تطور الفكر الديني الغربي من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة ماراً بفترة إنتقالية هي الإصلاح الديني وعصر النهضة في القرنين الخامس عشر والسادس عشر. ويمكن إجمال أهم سمات الإصلاح الديني في الجرأة على مركز السلطة ومصدر التسلط وهي الكنيسة، واحتكارها لوضع عقائد الإيمان وقواعد التفسير. لا يعترف المؤمن إلا أمامها فتهبه الغفران. ولا يصلي إلا فيها فتسمع النداء، وتجيب الدعوات. رفض الإصلاح الديني التوسط بين الإنسان والله، وجعل علاقة الإنسان بالله مباشرة في الدعاء، وطلب المغفرة لرفع الوصايا عنه، وقال بالمصدر الواحد للدين وهو الكتاب تحت شعار «الكتاب وحده»، ورفض المصدر الثاني وهو التراث الكنسي، نظراً لوجود تعارض بين أقوال المسيح وبين عقائد الآباء، بين دعوة الإنجيل الأخلاقية وعقائد الكنيسة الوثنية. ورفض احتكار تفسير الكتاب المقدس، وأعلن حرية الإيمان تعبيراً عن حرية المسيح، فالحرية السياسية لا تبدأ إلا بالحرية الدينية، ورفض سلطة الكنيسة الدينية والدنيوية، وتجرأ على السلطة بإسم حرية المسيحي، وأعلن استقلال الإنسان عقلاً وإرادة، فهماً وسلوكاً، نظراً وعملاً، وأعطى

الأولوية للحظة على الديمومة، وللإيمان على التاريخ، وللباطن على الظاهر، وللأخلاق على العقائد، وللتصوف على الشريعة، وللتأويل على التنزيل بلغتنا القديمة. لذلك ارتبط الإصلاح الديني بالأفلاطونية والأوغسطينية والتصوف، وكان أحد مصادر مذهب التقوى والمثالية الألمانية، ورفض الصور والتماثيل، وأعلى من شأن التنزيه على التجسيم، وأستأنف حركة الإصلاح إلتي قامت بها الكنيسة الشرقية في القرن الخامس الميلادي قبل ألف عام، ورفض الرهبنة، ودعا إلى زواج الرهبان، فلا تعارض بين مقتضيات الجسد ومتطلبات الروح. وأنهى القداس الروماني الوثني الذي كان مجرد نقل لطقوس الرومان واحتفالات القيصر إلى العشاء الرباني في الدين الجديد، وبدأ بقداس لا روماني بسيط يقوم على التفكر والتأمل والصلاة. وأعطى الأولوية للإيمان على العمل نظراً لأن العمل الكنسي كان أقرب إلى المراسم والطقوس والشعائر الخارجية بلا مضمون روحي أو أخلاقي، وجعل الصلاة باللغة القومية، وترجم الكتاب المقدس من اللاتينية إلى الألمانية والفرنسية. أنهى عصر الإمبراطورية المسيحية، ودعا إلى إنشاء الدول المستقلة والكنائس القومية. وعندما نشبت ثورة الفلاحين ضد الإقطاع القديم قاد بعض المصلحين الدينيين هذه الثورة مثل توماس مونزر في حين تحالف البعض الآخر مع الإقطاع مثل مارتن لوثر. والحقيقة أن حركة الإصلاح الديني في الوعي الأوروبي لم تكن بعيدة عن النموذج الإسلامي الذي انتشر في الفلسفة المدرسية المتأخرة، ومنذ الإتصال بالمسلمين عبر الحروب الصليبية ونقل العلوم الإسلامية، فقد تعلم لوثر العربية، وظل النموذج الإسلامي القائم على العلمانية وغياب الكهنوت أحد نماذج الإصلاح المسيحي واليهودي.

كان أول المصلحـ يحيى هوس (١٣٧٠ ـ ١٤١٥). أثبت سلطة

الكتاب وحده، وتحدى الحظر الكنسي، وكانت حركته وراء نشأة الشعور الوطني واكتشاف الحاجة إلى الإصلاح. بدأ بالدين، وأوله تأويلاً باطنياً عن طريق التشبه بصفات الله أو كما يقول الصوفية المسلمون إسقاط الأوصاف الإنسانية، والتحلي بالأوصاف الإلهية. فالعودة إلى تقليد المسيح دون التراث الكنسي هو طريق الإصلاح. ويأخذ الإصلاح شكلاً اجتماعياً سياسياً ثورياً على يد توماس موننزر (١٤٩٠ ـ ١٢٢٥)، فهو لم يعارض الكنيسة فحسب بل عارض الإقطاع من أجل تأسيس ملكوت السماوات على الأرض. كان الأساس النظري لثورته وحدة الوجود ورؤية الله في كل شيء، فظهرت فاعلية الروح في المجتمع، أما مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦) فقد نقل العهد القديم من اللاتينية إلى الألمانية. وقد لعبت هذه الترجمة دوراً بارزاً في تكوين اللغة والقومية الألمانية، وأنكر دور الكنيسة كوسيط بين الإنسان والله، وأكد أن خلاص الإنسان لا يتم بالأفعال والأسرار والطقوس بل بالإيمان وحده. وأن الفضل الإلهي مجاني دون استحقاق أو كنيسة والكنيسة للنفوس وليست للأبدان، ولا تتأسس الحقيقة الدينية على التراث، وقرارات الكنيسة وبيانات البابوات، بل على الإنجيل وحده. ثم ظهرت حركة إصلاحية أخرى عند زفنجلي وكالفن تتمركز حول الله أكثر من تمركزها حول الإنسان، وأقرب إلى التصوف الباطني منها إلى الثورة الإجتماعية. أثبت زفنجلي (١٤٨١ ـ ١٥٣١) حضور الله في كل شيء، كما أثبت الخطيئة الأولى مثل أوغسطين. وكان أقرب إلى كالفن في الإيمان بالقدر المسبق أكثر من إيمانه بحرية الإختيار. والقداس علاقة خارجية على دلالة روحية باطنية. انفصل عن لوثر بسبب تفسير العشاء الرباني وإنكار زفنجلي الحضور الفعلي للمسيح في القداس. وأسس كالفن (١٥٠٩ ـ

١٥٦٤) أحد المذاهب البروتستانتية التي تمثل حاجة الطبقات الصاعدة إلى فكر جديد وتعبيراً عن برجوازية العصر. ويقوم نسقها العقائدي على أن الخلاص إلهي يبقي البعض بينما يهلك البعض الآخر. ولا يشمل هذا القدر المسبق كل نشاطات الإنسان، فبالرغم من أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف مصيره إلا أنه يستطيع أن يثبت بحياته أنه أحد المختارين من الله. نشأت الكالفينية في عصر التراكم الأول للرأسمالية الناشئة، فدعت إلى الزهد والتقوى والتمسك بالفضائل، مما دفع ماكس فيبر إلى جعلها أحد أسباب نشأة الرأسمالية. وأخيراً ظهر تيار إصلاحي آخر عند السوسنيين أتباع لوليوس سوزيني (١٥٢٥ ـ ١٥٦٢) وفاوستوس سوزيني (١٢٣٩ ـ ١٦٠٤) دافعوا عن حرية الفكر ضد العقائد المسيحية التقليدية، وكانوا ضد التثليث، وضد المؤسسة الكاثوليكية كلها، رفضوا الأسرار والشعائر والطقوس واللاهوت واحتكار التفسير. المسيحية دين الوصول إلى الحياة الأبدية التي أوصى الله بها السيد المسيح. والكتب المقدسة وحي من الله يمكن فهمها والدفاع عنها عقلياً، تعطى مبادىء الأخلاق وليس عقائد اللاهوت، ولا تتطلب أية شعائر أو طقوس.

أما عصر النهضة فإنه يبدأ أيضاً في القرنين الخامس والسادس عشر بتغيرات سياسية في الغرب والشرق على السواء مثل فتح المسلمين للقسطنطينية في ١٤٥٣ ونزوح علماء بيزنطة إلى إيطاليا ثم سقوط الحكم الإسلامي في الأندلس في ١٤٩٢، ونزوح علماء المسلمين إلى المغرب. وكان القرن الرابع عشر قد بدأ بإحياء الآداب القديمة والعودة إلى اليونان مباشرة خلاصاً من الرؤية اللاهوتية والفلسفة المدرسية التي سادت العصر الوسيط كله، وكان ذلك بفضل بوكاتشيو وبترارك في إيطاليا. كما ظهر تمرد على العلم الأرسطي الذي كان أقرب إلى

الإلهيات منه إلى الطبيعيات. كما ظهر تمرد سياسي آخر، للملوك ضد البابوات، والدولة ضد الكنيسة. ومن إيطاليا انتشرت الحركة في فرنسا وإنجلترا وألمانيا وأسبانيا وهولندا، وساعد على ذلك اختراع الطباعة في منتصف هذا القرن. ظهر الإنسان الطبيعي الحر المتحرر من سلطان أرسطو والكنيسة. ظهرت النزعة الإنسانية التي تبين مركزية الإنسان في الكون. وظهرت فكرة الدين الطبيعي بعد الإستكشافات الجغرافية التي قام بها كولومبوس وفاسكودي جاما وماجلان وغيرهم والتعرف على شعوب وحضارات وديانات وثقافات أخرى جديدة غير الشعوب الأوروبية والديانة المسيحية. بدأ الإعتماد على الطبيعة في العلم والدين والأخلاق والفلسفة والاستغناء عما فوق الطبيعة، ثم توجهت نشاطات الذهن الجديدة إنطلاقاً من الطبيعة ضد الموروث القديم لتتحرر منه كلية حتى انتصر المحدثون على القدماء، والعقل على السلطة. واجتمعت العلوم والفنون والآداب لتعبر عن الرؤية الجديدة التي أصبحت من خصائص العصر الحديث: مركزية الإنسان وفرديته في الأدب والدين والسياسة، وتأسيس العلم الطبيعي بناء على نسق الفلسفة. وفرديته في الأدب والدين والسياسة، وتأسيس العلم الطبيعي بناء على نسق الفلسفة. ويستقل العلم عن الدين، بل ويتحول الدين إلى موضوع للفلسفة والعلم يصبح مدروساً بعد ان كان دارساً، ومضوعاً بعد أن كان ذاتاً.

وفي عصر النهضة ظهرت تيارات خمسة تطور من خلالها الفكر الديني إلى فكر مثالي أو مادي أو علمي أونقدي أو فلسفي. ظهر الفكر المثالي عند الأفلاطونيين مثل نيقولا الكوزي (١٤٠١ ـ ١٤٦٤) وهو ألماني نشأ متأثراً بالتصوف، درس في جامعة بادو وكانت معقلاً للرشديين، ولكن دون أن يتأثر بشيء من الرشدية، ألف «الجهل

والحكيم» يتعرض فيه لله والعالم والإنسان والعودة إلى الله بالفداء متأثراً بديونيزيوس وأبروقلوس وجون سكوت إريجينا. فالأفلاطونية هي طريق الخلاص من الإسمية آخر ما وصلت إليه الفلسفة المدرسية. ولم تكن الأرسطية بالبديل المطلوب لأنها أصبحت رشدية أي عقلانية طبيعية جذرية. تتم المعرفة الحقة عن طريق الإنتقال من المحسوس إلى المعقول، ومن الكثرة إلى الوحدة على الطريقة الأفلاطونية في الجدل الصاعد وحتى يصل العقل إلى الحدس الكلي الشامل وإدراك الوحدة المطلقة حيث لا فرق بين الله والكون، وبين المثال والواقع، وحيث لا يوجد إلا عالم الهوية وبعد أن يمحى عالم التناقض. الله هو الموجود الأعظم الحاوي لكل وجود، هو الأشياء جميعاً في حال الوحدة، كما أن الأشياء هو الله في حال الكثرة. الله هو العالم في حال الفعل والعالم هو الله في حال القوة. لا يوجد تعين في الله لأنه كل شيء، أسماؤه نماذج، وصفاته أحوال؛ لذلك اتهم بالقول بوحدة الوجود، وإذا كان نيقولا الكوزي قد آمن بالوحي المسيحي فإن مرسيليو فتشينو (١٤٣٣ ـ ١٤٩٩) كان من أنصار الدين الطبيعي القائم على وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان معتمداً في إثباتها على أدلة مستمدة من أفلاطون ضد الرشديين في بادو، وكان أول من أقام هذا التعارض بين الأفلاطونيين والأرسطيين هو العالم اليوناني بليثون الذي أسس بفلورنسا أكاديمية أفلاطونية لنصرة أفلاطون ضد أرسطو، ونشر في ١٤٤٠ رسالة يرد فيها على أرسطو. نقل فتشينو تاسوعات افلوطين إلى اللاتينية، وشرح أفلاطون في «الإلهيات الأفلاطونية في خلود النفس» ثم اجتمعت الأفلاطونية الفيثاغورثية والقبالة اليهودية والمذاهب السرية الشرقية عند بيك اليراندوللي (١٤٦٣ ـ ١٤٩٤)، وكان يوحد بين الروحانيات والعالم

الطبيعي في إطار من السحر والغموض، عرف اليونانية والعبرية، وجمع بين أفلاطون والتوراة، وشرح سفر التكوين شرحاً رمزياً. وسار براسلس (١٤٩٣ ـ ١٥٤١) في نفس التيار، وهو عالم وطبيب ألماني، كتب بالألمانية، ويؤمن بوجود نور أعلى في الإنسان ويمزج بين القبالة والمسيحية، ويعتر النفوس صادرة عن المسيح ومن يطع الإرادة الإلهية يتحد بالمسيح وبالعقول المفارقة.

أما الأرسطية الرشدية فقد بشرت بثنائية الحقيقة كما وضعها ابن رشد بين الحكمة والشريعة أو بين الفلسفة والدين. وكانت بدايتها في جامعة باريس بنظرية أرسطو في حركة المقذوفات، واستمرت في كل جامعات جنوب إيطاليا حتى القرن السابع عشر.، وكان أشهر ممثليها في جامعة بادو: بونبوناتزي (١٤٦٢ ـ ١٥٢٥). الذي نشر كتاب «خلود النفس» أنكر فيه خلودها فلسفياً وإيمانه به دينياً فحرقت محكمة التفتيش الكتاب! فالخلود ليس من مستلزمات فلسفة أرسطو، بل أنه لا يقبل نظرية إبن رشد في خلود العقل الكلي المفارق. كما أن الثواب والعقاب الأخروي أحد حجج الخلود ليس ضرورياً لفهم الفضائل والرذائل، فللأخلاق استقلالها الذاتي، وغاية الإنسان كماله الذاتي وليس طمع الثواب وخوف العقاب. لقد اخترع المشرعون الخلود لتقوية إحساس الناس بالحلال والحرام مع أن الإنسان قادر بعقله وبإرادته الحرة على فعل الخير وتجنب الشر، وهذا ممكن عن طريقة معاينة الإنسان لله كغاية قصوى. وله أيضاً «في القدر والحرية وانتخاب الله للمخلوقات» يثبت فيه الحرية الإنسانية بالتجربة ويؤمن بالعناية الإلهية عن طريق الوحي وليس عن طريق العقل. ولا يمكن التوفيق عقلاً بين الموقفين، والشر داخل في نظام الكون، وضروري لمعرفة الخير. وفي كتابه «في

علل الظواهر الطبيعية العجيبة أو كتاب التعزيم» يجعل المعجزات حوادث استثنائية وقت نشأة الأديان، وهي أحداث طبيعية جهل القدماء قوانينها. واشتهر جيرولامو كردانو (١٥٠١ ـ ١٥٧٦) بالطب والرياضيات ومارس التدريس أيضاً في جامعة بادو، وجمع بين العلم والسحر والتنجيم مثل باراسلوس، ربط بين الأديان وتأثير النجوم، فالمسيح نتيجة لإقتران المشتري والشمس. واليهودية ناتجة عن زحل، وللعالم نفس واحدة آلتها الحرارة. وكتب تشيزاري كريمونيني (١٥٥٠ ـ ١٦٣١) من جامعة بادو كذلك «السماء» يذكر فيه قدم العالم وضرورته وينكر الخلق، ويثبت اتحاد النفس والبدن، وينكر الخلود والعناية الإلهية، ويعتبر الله علة غائبة.

أما التيار العلمي فقد بدأه ليوناردو دافنشي (١٤٥٢ ـ ١٥١٩) بعيداً عن النزعة الإسمية في الفلسفة المدرسية، وافترض أن العلم نتاج التجربة. وكما أسس كوبرنيقس (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) علم الفلك الحديث وجعل الشمس المركز والأرض تدور حولها. وقد قال بهذه النظرية من قبل أسطخرس الفيثاغوري، وذكرها شيشرون، ولكن كوبرنيقس هو الذي أثبتها بالأدلة الرياضية. كما أسس لويس فيفس (١٤٩٢ ـ ١٥٤٠) علوم الحياة الحديثة في كتابه «في النفس والحياة» مركزاً على وظائف النفس وليس علىماهيتها. فعلم النفس فزيولوجي وصفي، وليس فلسفياً ماهوياً، النفس مبدأ الحياة البيولوجية والفكرية معاً، والدماغ مركز المعرفة، وفي القلب قوة حيوية. النفس الإنسانية مخلوقة من الله مباشرة في حين أن النفسين النامية والحاسة متولدتان من المادة، والدليل على روحية النفس الإنسانية تجاوزها للمحسوسات أكمل العلوم، فالروح الإلهي يتجلى في النظام والقانون. وحاول التوفيق بين نظرية كوبرنيقس

والتوراة ولكن الفصل حذف من كتابه. ودرس جاليليو (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) علم الفلك في بيزا ثم بادو، ووضع التلسكوب من أجل تأسيس علم فلك تجريبي، وكتب نتائجه في «رسول من النجوم». وانحاز لنظرية كوبرنيقس، وانتقل إلى فلورنسا ثم إلى روما، حيث اتهمه أحد العلماء بمخالفة الكتب المقدسة في ثبات الأرض. دافع جاليليو عن دوران الأرض وأيد ذلك بالبراهين الرياضية، ولكن الكنيسة منعته من النشر أو الإعلان عن ذلك. ثم كتب «المحاول» لينقد الفلك القديم، ثم «حوار يناقش في أربعة أيام متوالية أهم نظريتين في العالم» يذكر فيه حجج القدماء وحجج المحدثين. ومع ذلك لم يسلم من المحاكمة والإتهام، ثم نشر مقالات في علمين جديدين لتأسيس الميكانيكا والطبيعة، وترجع أهميته إلى استعمال المنهج العلمي وتبني النظرة الآلية.

أما التيار النقدي فقد بدأه ميكيافيللي (١٤٦٩ ـ ١٥٢٧) في إيطاليا. قارن بين الأخلاق القديمة والأخلاق المسيحية. وأعجب بالقدماء وفضائل الجاه والصحة، والقوة في مقابل الفضائل المسيحية الأخروية. وغاية الأمير القوة والأمن في الداخل وبسط سلطانه في الخارج ونعى بتروس راموس (١٥١٥ ـ ١٥٧٢) على أرسطو اكتفاءه بالمنطق الفطري، كما حاول التحرر من الفلسفة المدرسية، وكانت رسالته «في أن كل ما قاله أرسطو فهو وهم» . ثم نشر «في الأخطاء الأرسطوطالية» في المنطق القديم فاتهم بالعداوة للدين والنظام العام، وحرم الكتابان لأن من ينتقد أرسطو يثبت أنه جاهل. ثم صار أستاذاً بالكلية الفرنسية، وألف في الجدل وفي إصلاح جامعة باريس، تحول إلى البروتستانية واستشهد بسببها. وركز على المنطق الطبيعي الفطري الذي لا يحتاج في ممارسته إلى كل قواعد المنطق الأرسطي اعتماداً على

بعض تحليلات الرواقيين وأفلوطين. ثم ظهر الشكل على يد مونتاني (١٥٣٢ ـ ١٥٩٢) حتى يكون الدين وحده مصدر اليقين طبقاً لثنائية الحقيقة، نقل كتاب «اللاهوت الطبيعي» لريمون السوبندي من اللاتينية إلى الفرنسية لإثبات صحة العقائد بالعقل وحده، فاتهم بالإلحاد، فدافع عن مؤلفه في «الدفاع عن ريمون السوبندي» مبيناً تكافؤ الأدلة بينه وبين خصومه. فالتصورات لله متباينة، والأدلة على وجود الله تعادل الأدلة على نفيه، وصفاته تشبيهية صرفة تقوم على قياس الغائب على الشاهد، وما يقال في الله عن تضارب في الآراء يقال ايضاً في النفس، كل الآراء تختلف بحسب قائليها مكاناً وزماناً وشخصاً، ولا يوجد شيء واحد ثابت يتفق عليه الجميع.

وأخيراً ظهر فلاسفة مستقلون عن الأفلاطونية والرشدية والعلم والنقد، يبشرون ببداية عصر الفكر المستقل عن الدين والعلم، ثلاثة منهم في إيطاليا والرابع في ألمانيا، كان أولهم برناردينوتليزيو (١٥٠٨ ـ ١٥٨٨). أسس أكاديمية لتقدم العلوم الطبيعية، وكتب «في طبيعة الأشياء» عارض العلم الأرسطي لصالح التصور الرواقي، وتصور العالم حياً مكوناً من مبدأين جسميين خلقهما الله، مادة منفعلة بها مبدأ فاعل، والمبدأ الفاعل قوتان: تخلخل وتكاتف، حرارة وبرودة، وسماء وأرض، حركة السماء دائرية بالطبع دون ما حاجة إلى عقول أو نفوس، وقال أن الله وضع في الإنسان إلى جانب النفس المادية نفساً روحية خالدة قادرة على معرفة الله. وكان جيوردانو برونو (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) أكبر ممثل لروح عصر النهضة في الفلسفة، بدأ حياته في نابلي ثم فر إلى روما ثم إلى جنيف ثم إلى فرنسا ثم إلى إنجلترا ثم إلى ألمانيا كل ذلك دفاعاً عن رؤيته الجديدة للعالم ضد التصور الأرسطي القديم،

وأدين أمام محكمة التفتيش بتهمة التهكم على جسد المسيح والقران المقدس فحكم عليه بالحرق علناً. أهم كتبه «العلة والمبدأ الواحد»، «في العالم اللامتناهي وفي العوالم»، «في الموندادا والعدد والشكل»، «في الكون اللامتناهي وفي العوالم» و«في طرد البهجة الظافرة»، وقد انتهى إلى وحدة الوجود على طريقة الرواقيين. بدأ أفلاطونياً جديداً يسلم وجود الله والعقل الكلي والنفس الكلية والمادة، والله يتجاوز الإستدلال، ولكنه يعقل عن طريق تجلياته في الطبيعة أو النفس، ويشارك العالم الله في اللاتناهي، وبالتالي فالله والعالم موجود واحد، العلة هو الله أو الطبيعة الطابعة أو نفس العالم والمعلول هو العالم أو الطبيعة المطبوعة، وليس إنكاراً لله أو تأليهاً للعالم، بل هو تمجيد لله وتجلياته، وإدراك كل شيء في وحدة كلية بين الموت والحياة. كما نقد تومازو كمبانيللا (١٥٦٨ ـ ١٦٣٩) أرسطو، وحاول التوفيق بينه وبين المسيحية وروح عصر النهضة، ولكن إدانته كانت بسبب آرائه السياسية وأفكاره الإشتراكية، كتب «دلالة الأشياء والسحر»، يخلط فيه بين علم الفلك والسحر، وكتب أيضاً «دفاعاً عن جاليليو» مطالباً الكنيسة بالسماح بحرية الفكر. وله أيضاً «الفلسفة العامة أو الميتافيزيقا» يحدد المنهج العلمي، إرهاصاً لديكارت، و«مدينة الشمس» يعرض فيه آراءه الطوباوية على طريقة جمهورية أفلاطون. وفي نظريته في المعرفة ينتهي من الإدراك الحسي للطبيعة إلى الإدراك العقلي للموجود الأعظم وهو الله بصفاته المطلقة مثل العلم والقدرة والإرادة، وتشارك الملائكة والنفس الكلية والنفوس الإنسانية والأجسام في كمال الله على درجات متفاوتة، وهي كلها حية فاعلة، وغاية الإنسان هي المشاركة مع الوجود الإلهي، فكل موجود يرجع إلى الله ويشاركه في الخلود نفوراً من عدمها

ونقصها، وتنتهي محبة الذات في كل موجود إلى طلب الإتحاد بالله، وهو دين فطري طبيعي سابق على دين الوحي، مهمة الوحي حماية الأديان الوضعية من الخطأ، واللاهوت أعلى من الفلسفة علو الإيمان على العقل. وكان آخرهم يعقوب البوهيمي (١٥٧٥ ـ ١٦٢٤) وهو ألماني لم يتعلم في مدارس ولكنه كان تقياً ميالاً إلى التصوف، وركز على موضوع الشر في العالم ومدى إتفاقه مع وجود الله. عرض افكاره بطريقة رمزية أسطورية معتمداً على الكتب المقدسة والكيمياء والفلسفة في مزيج تلتقي فيه الأقانيم الثلاثة والملائكة والأرواح والكيفيات المشخصة. لكل شيء أصل أزلي بما في ذلك الشر، والله وحده أصل الكثرة، الله نعم ولا، نور وظلمة، محبته أصل الخير وغضبه أصل الشر، من هذا الصراع ينشأ كل شيء، بل يوجد التعاقد في الله ذاته، أب وابن، وعندما تتأمل الإرادة الإلهية كمالها تحس شوقاً إليه. ومن الإرادة والكمال يصدر كل شيء في الكون. سبع ماهيات تكون أصله المشترك، والله بالنسبة إلى الطبيعة بمثابة النفس بالنسبة إلى الجسم، تبدو ماهيته وقدرته في كل شيء حي فيحيى الله في الإنسان، ويحيى الإنسان في الله وإذا كان الشر قبل الإنسان وانحدر إلى طبيعته فالله بإرادته قادر على استئصال الشر عندما يبلغ الإنسان مقام المحبة، والشر هو الإنفصال عن الكل، والخير في الرجوع إليه.

الفصل الخامس:

الفكر الديني في القرن السابع عشر (العقلانية والتجريبية)

بدأ الفكر الفلسفي والديني والعلمي في تيارين متقابلين، يزدادان تباعداً أو تقارباً طوال القرون التالية، وهما العقلانية التي بدأها ديكارت وكبار الديكارتيين: أسبينوزا، ومالبرانش، وليبنتز وأيضاً بسكال، والتجريبية التي بدأها بيكون وسار معه في نفس التيار هوبز ولوك، مع أن التيار التجريبي هو البادىء تاريخياً، إذ أنه سبق التيار العقلاني بحوالي ربع قرن إلا أن التيار العقلاني هو الذي يمثل بداية الوعي الأوروبي في مقولة ديكارت الشهيرة «أنا أفكر فأنا إذن موجود» نظراً لأن تحليل الحواس هو جزء من تحليل الشعور، كما أن ربع قرن من الزمان لا يمثل في التحليل التاريخي العريض تفاوتاً زمانياً في ظهور المذاهب الفلسفية.

درس ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الفلسفة التقليدية، المنطق، والطبيعيات، والإلهيات، كما درس الرياضيات، وأعجب بموضوعها في مقابل غموض الفلسفة، كما درس القانون، وفي ليلة ١١ نوفمبر ١٦١٩ رأى أنه يؤسس «علماً رائعاً» ويعني به إقامة منهج يقيني تتأسس عليه العلوم. وبعد دراسة متأنية للرياضيات عرض نتائج دراسته في مجلس

خاص لتأليف فلسفة مسيحية منافية لفلسفة أرسطو وتوما الأكويني، فشجعه الكاردينال دي بيريل أهم المستمعين وكان أوغسطينياً خدمة للدين ورداً على هجمات الملحدين والزنادقة، اقترب ديكارت أكثر من أفلاطون وأوغسطين وانسيلم وكأن الوعي الأوربي الحديث يعيد دورة جديدة بعد المسيحية الأفلاطونية الأوغسطينية الأولى. وفي ذلك دون رسالة صغيرة في «وجود الله ووجود النفس» من أجل تأسيس علم طبيعي. ثم شرع في تدوين كتاب «العالم» لولا إدانة المجتمع المقدس جاليليو لقوله بدوران الأرض حول نفسها وهو ما كان يثبته ديكارت نفسه، فتراجع عن مشروعه. ولم ينشر إلا بعد وفاته بسبع وعشرين سنة، ثم بدأ في الإعلان تدريجياً عن فلسفته في رسالة بعنوان «مشروع علم كلي يرفع طبيعتنا إلى أعلى كمالها، يليه البصريات والآثار العلوية والهندسية حيث يفسر المؤلف أغرب ما أستطاع اختياره من موضوعات تفسيراً يسهل فهمه حتى على الذين لم يتعلموا». ثم استبدل بهذا العنوان الطويل عنواناً آخر هو «مقال في المنهج لإجادة قيادة العقل والبحث عن الحقيقة في العلوم، ويليه البصريات والآثار العلوية والهندسية، وهي التطبيقات لهذا المنهج». وواضح أن ديكارت لا يفصل بين العلم العقلي والعلم الأخلاقي في الدين أي رفع الطبيعة إلى أعلى كمالها والعلم الطبيعي والرياضي في وحدة شاملة للعلوم. ثم عرض آراءه مفصلة باللاتينية في «تأملات في الفلسفة الأولى وفيها البرهان على وجود الله وخلود النفس» مذيلة بمجموعة من الإعتراضات والردود. وفي الطبعة الثانية استبدل بخلود النفس «تمايز النفس عن الجسم» مما يدل على رغبة ديكارت في إقناع معاصريه تدريجياً بمنهجه العقلي الجديد ومدى الحاجة إليه لتأييد الدين، ثم لخصه من جديد في «مبادىء الفلسفة» حتى

يحل العلم الجديد محل العلم الأرسطي القديم في المدارس والجامعات. وفي الأخلاق كتب رسالة إلى الأميرة اليزابيث ثم رسالة أخرى في انفعالات النفس.

هذا العلم الشامل يقوم على تصنيف تراتبي للعلوم كالشجرة، جذورها الميتافيزيقا، وجذعها العلم الطبيعي وأغصانها الطب والميكانيكا والأخلاق، وتتناول الميتافيزيقا وجود الله وصفاته وتميز النفس عن البدن، فالمعرفة الإلهية أساس المعرفة الطبيعية.

وتهدف القاعدة الأولى في المنهج «أن لا أسلم شيئاً إلا أن أعلم الحق» إلى التحرر من كل الأفكار المسبقة بما في ذلك الفكر الديني وعقائده وكتبه مؤقتاً حتى تتم البرهنة على صدقها وصحتها بعد ذلك. بل أن من دواعي الشك عند ديكارت احتمال وجود إله قدير يسمح للإنسان بالخطأ أو شيطان ماكر قادر على خداع الإنسان وفي نفس الوقت يكون أحد دوافع الإنتقال من الشك إلى اليقين هو الصدق الإلهي الذي يضمن صحة العلم، فالخداع نقص، والنقص لا يتفق مع الكمال الإلهي. ومن ثم كان إثبات وجود الله وصفاته ضرورياً لتأسيس اليقين وبالتالي لتأسيس العلم. ومع ذلك يستثني ديكارت من الشك أي القاعدة الأولى الأخلاق والدين والعادات والتقاليد ونظم الحكم، وكل ما يتعلق بالحياة العلمية لصالح الأخلاق المؤقتة. ويؤكد ذلك قوله الشهير «أموت على دين مرضعتي» أو «أموت على دين مليكي» مثل إيمان العجائز مما سيدفع باسبينوزا تلميذه إلى رفض هذه الإستثناءات وتطبيق المنهج على جميع الموضوعات وفي كل المجالات وأولها الدين والسياسة. ربما أراد ديكارت أن يسير تدريجياً في أمور الشك واليقين وفي جدل الهدم والبناء تاركاً ذلك لفعل التاريخ ولمهام الأجيال المتعاقبة، وربما كان ممالئاً

لرجال الدين وأن معظم كتبه خاصة «التأملات» مصدّرٌ بإهداء إلى علماء أصول الدين بالسربون، وكانت محاكمة جليليو ما زالت حية في الأذهان.

وبعد إثبات النفس في الكوجيتو «أنا أفكر فأنا موجود إذن» ينتقل ديكارت إلى إثبات وجود الله على الطريقة الأوغسطينية، بعد إثبات وجود الأنا، من الفكر يتم إثبات الله بنفس الطريقة في الدليل الأنطولوجي الشهير منذ أنسيلم من فكرة الكمال إلى وجود الله على النحو التالي: عندي فكرة موجود كامل، ولما كان الوجود أحد هذه الكمالات، إذن الله موجود. فوجود الله لازم من ذات فكرة الله أي من مجرد تعريفه لأنه لا يمكن الفصل بين ماهية الله ووجوده، فالله ماهية، وماهيته عين وجوده، وماهيته تتضمن جميع الكمالات بما في ذلك الوجود. وهو دليل قبلي لا يحتاج إلى النظر في العالم الخارجي، وحركته وعلله وغاياته ومراتبه. ثم يعتمد ديكارت على هذا الدليل لإشتقاق أدلة أخرى تعتمد على العلية داخل النفس وليس في الطبيعة. إذ لا يمكن أن تكون فكرة الكمال في الذهن إلا صادرة عن علة مساوية لها في الكمال على الأقل إن لم تكن أكمل منها، إذن فالله موجود. بل أن وجود الإنسان ذاته، ليس فكرة الكمال وحدها، لا يمكن أن تكون له علة كاملة مثله على الأقل إن لم تكن أكثر كمالاً منه، إذن الله موجود. أما صفاته فإن الله حر قادر صانع الأشياء جميعاً، صادق وهو قادر على إحداث الممكنات في العالم عن طريق قوى الطبيعة، فالميل الطبيعي صادر عن الله، وما دام الله صادقاً فإن هذا الميل صحيح. والله مصدر الأفكار الواضحة في النفس، وهو الضمان للصدق، بل أن الحركة في الطبيعة موضوع علم الميكانيكا إنما أنشأها الله في الكون منذ الأزل،

وقوانينها من صنعه، وبالتالي استبدل ديكارت بالنظرة الغائية للطبيعة الأرسطية المدرسية نظرة آلية حركية لتكون أساس العلم الحديث. أما النفس باعتبارها فكراً متميزاً عن البدن، خالدة. أما النفس الحيوانية فهي قوة حيوية في البدن مرتبطة بالأعضاء ووظائفها الحيوية عن طريق مراكز الحس والأعصاب وأبخرة الدماغ.

وسار كبار الديكارتيين في نفس التيار مع بعض التعديلات كثرت أو قلت بالنسبة لديكارت، وكان أولهم أسبينوزا (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧). وهو فيلسوف هولندي من أسرة يهودية درس التراث اليهودي والعلم الحديث وتشبع بالمنهج الديكارتي وطبقة في التراث اليهودي وفي كل الإستثناءات التي تركها خارج المنهج، والعقائد، والكتب المقدسة، ونظم الحكم كتب اولاً رسالة في «مبادىء فلسفة ديكارت مبرهنة عليها على الطريقة الهندسية» . وهي قراءة خاصة به لفلسفة ديكارت، ثم عرض فلسفته في «الرسالة الموجزة في الله والإنسان وسعادته» ثم رسالة ثالثة «في إصلاح العقل» تعادل منهج ديكارت وللإستغناء عن المنطق القديم ثم «رسالة في اللاهوت والسياسة» يتعرض فيها بالنقد الشديد للسلطتين الدينية والسياسية، ثم كتاب «الأخلاق» الذي كتبه ونقحه عدة مرات ولم ينشر إلا بعد وفاته وأخيراً «الرسالة السياسية» التي لم يكملها. ومذهبه أقرب إلى وحدة الوجود الذي يوحد بين الله والطبيعة. فالله هو الطبيعة الطابعة والعالم هو الطبيعة المطبوعة، صفاته هي قوانين الطبيعة، الله هو الجوهر، ما هو متصور بذاته، لا متناه، أزلي، ضروري، ليس له عقل أو إرادة لأنه غير مشخص، لا غاية له، ولا حركة فيه. وتؤدي المعرفة المباشرة الحدسية لله إلى محبة الله والسعادة التامة، وليست الحياة الأبدية بقاء النفس بعد فناء الجسم لأن النفس فكرة الجسم إنما

هي المعرفة بالذات الإنسانية وبالذات الإلهية وبالنظام الكلي، خلود النفس هو معرفتها بالحقائق الأبدية، والدين الوضعي تحتاجه العامة لقصور فهمها، أما الخاصة فإنهم يعرفون الحقائق ذاتها، الدين للعامة، والفلسفة للخاصة. هناك حقيقتان إذن متمايزتان، فلا اللاهوت يكون خادماً للفلسفة ولا الفلسفة تكون خادمة للاهوت، وفي «رسالة في اللاهوت والسياسة» يبين أن حركة الفكر ليست خطراً على التقوى، ولا على سلامة الدولة بل أن القضاء على حرية الفكر فيه تهديد للتقوى ولسلامة الدولة. ويطبق اسبينوزا منهجه هذا في التراثين اليهودي والمسيحي. فالمعجزات ليست خرقاً لقوانين الطبيعة ولكنها حوادث طبيعية تقع طبقاً لقوانين طبيعية نجهلها حتى الآن، وتقدم العلم كفيل بمعرفتها. والنبوة ليست حكراً على اليهود وحدهم، وليس لبني إسرائيل عهد ولا ميثاق خاص مع الله، بوعد أو أرض أو نصر أو مدينة أو معبد. فالميثاق عام شامل للناس جميعاً، ميثاق أخلاقي للطاعة والفضيلة، متبادل بين الإنسان والله، فردي لا جماعي، مشروط بطاعة الإنسان. والأنبياء وحدهم هم الذين يبلغون الوحي من الله إلى الناس وليس الحواريون أو الصحابة أو التابعون، والوحي أي لناس جميعاً، عامة وخاصة، لذلك تم إبلاغه للناس عن طريق التخييل والتشبيه والصور الفنية، يحتاج الفيلسوف لتأويلها وإدراك معانيها، وقد سقطت الدولة العبرانية الثيوقراطية نظراً لسيطرة طبقة الكهنة عليها وتحالفها مع الملوك وتبرير قراراتهم وتحريف التوراة طبقاً لرغباتهم، استعباد الشعب بالضرائب والتسلط والقهر. ويكون المثل الأعلى في الدين هو إقامة دين شامل يقوم على التنزيتاه، الإيمان بالله والعمل الصالح، وفي السياسية مواطن حر في جمهورية حرة.

وكان مالبرانش (١٦٣٨ ـ ١٧١٥) قسيساً فرنسياً أعجب بكتاب ديكارت عن «الإنسان». وأتبعه في وجود الله وخلود النفس ومدى امكانية الإعتماد على المنهج الجديد لخدمة الدين. فكتب «البحث عن الحقيقة» ثم «أحاديث مسيحية»، «تأملات قصيرة في التواضع والتوبة»، «الطبيعة والفضل الإلهي»، «الأخلاق»، «التأملات المسيحية»، أحاديث فيما بعد الطبيعة والدين»، «محبة الله»، «حديث بين فيلسوف مسيحي وفيلسوف صيني في وجود الله»، وتدل هذه العناوين كلها على سيادة الفكر الديني على الفكر العلمي، وسرعة استعمال المنهج العقلاني الجديد لحسن فهم قواعد الإيمان وتأييدها بالعقل، وإذا كان ديكارت قد بدأ بالكوجيتو، ثم وجد فكرة الله فيه، فإن مالبرانش انتقل إلى الله مباشرة، فالله في كل شيء، في النفس، وفي الطبيعة مباشرة، بالحدس أو بالوحي الأفكار في الله، والله في الأفكار، الله هو المرئي، والرؤية لله، وهذا هو دليل وجوده، وهو موضوع صفات الكمال: الحق، والسرمدية، والضرورة، وكل شيء يحدث في العالم بالقضاء الإلهي، وما أفعال الإنسان إلا «مناسبة» لإظهار العقل الإلهي، فالله هو المعقول الأوحد والفاعل الأوحد، وبالتالي ارتد مالبرانش من التمركز حول الإنسان عند ديكارت إلى التمركز حول الله كما هو الحال عند أصحاب وحدة الشهود من الصوفية.

وكان ليبنتز (١٦٤٦ ـ ١٧١٦) فيلسوفاً وعالماً ومؤرخاً ألمانياً، وموسوعة ضخمة، جمع بين الفلسفة المدرسية والعلم الحديث، كانت أولى مصنفاته «مبدأ التشخيص» على طريقة «المدرسيين» ثم «مشكلات القانون». انتقل بين العواصم الأوروبية، وتعامل مع الملوك والأمراء، واهتم بالدين الطبيعي أكثر من اهتمامه بدين الوحي من أجل الحصول

على الحد الأدنى من التدين الذي وحد البشر، التوحيد والعدل، وليس الحد الأعلى، الطقوس والعقائد والأسرار التي تفرقهم. وأهم مصنفاته «تأملات في المعرفة والحقيقة والمعاني»، «مقال في ما بعد الطبيعة»، «مذهب جديد في الطبيعة واتصال الجواهر»، «محاولات جديدة في الفهم الإنساني» رداً على لوك، «محاولات في العدل الإلهي» وأخيراً كتابه الشهير «المونادولوجيا» يسمي الله الموناد الأعظم أو اللامتناهي. والأدلة على وجوده ثلاثة: المونادات ذرات روحية، ماهيات خالصة يتكون منها الكون وهي تحاكي الذات الإلهية، ويحكمها قانون الإنسجام المسبق، والله خالق المونادات وهي فاعلة أيضاً بذاتها في الظواهر، والقضايا الضرورية تعبير عن طبيعة الله، أما الممكنة فتعبير عن حكمته وفضله. وهذا العالم أفضل العوالم الممكنة لا شر ولا نقص فيه، فالشر على ثلاثة أنواع: ميتافيزيقي وهو النقص والعدم والتناهي وهي أشياء ملازمة للوجود المتناهي، وطبيعي مثل الألم وهو ضروري لفهم اللذة وناتج عن الجسم وهو خير، وخلقي وهو تعبير عن حرية الإنسان. الدين الوضعي بما فيه من عقائد وطقوس وأسرار مفيد للجمهور في حين أن دين العقل هو إيمان الفلاسفة.

وسار بسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) في نفس الإتجاه العقلي، في خط مواز لديكارت والدكارتيين مستعملاً المنهج العقلي لتبرير الدين، وهو عالم رياضي وطبيعي وفيلسوف فرنسي، وله تجارب علمية عديدة. ثم قرأ الكتب الدينية وأراد إثبات صحة العقيدة بالعقل، وأنهى حياته في الدير، وجمعت أفكاره في «الخاطرات» الإيمان لديه إحساس باطني وتجربة صوفية يتحول بها الإنسان من الشك إلى اليقين، فالعقل والقلب متباينان طبقاً لعبارته الشهيرة «القلب عقول لا يدركها العقل».

لا تهمه الأدلة على وجود الله بقدر ما يهمه تثبيت قواعد الإيمان، ومع ذلك فإله الوثنيين صانع الحقائق الرياضية والطبيعية، وإله اليهود معنى بحياة البشر في حين أن إله المسيحيين محبة وعزاء وخلاص وتقوى باطنية. فالمسيحية ترضي حاجات الإنسان الروحية، وتميل النفس إليها حتى تكتشف حقيقتها بالكشف الباطني أو بالإستعانة بالمعجزات والنبوءات الخارجية. الإنسان مليء بأوجه النقص مثل المرض والجهل والألم ولكنه أيضاً موطن العظمة مثل الحب والعلم والجهاد، ولا يتحول من النقص إلى العظمة إلا عن طريق الإيمان. والإيمان رهان كاسب، لأنه يقوم على المراهنة على الحياة الأبدية دون أي احتمال للخسارة: إذا كسبت كسبت كل شيء وإذا خسرت لم أخسر شيئاً.

أما التجريبية، التيار الثاني، فقد بدأت بفرنسيس بيكون (١٥٦١ - ١٦٢٦). وهو بريطاني عمل بالسياسة، أراد إصلاح العلوم بالاعتماد على المنهج الإستقرائي كما عبر عن ذلك في عديد من مؤلفاته مثل «في تقدم العلم»، «الأورجانون الجديد أو العلامات الصادقة لتأويل الطبيعة، في كرامة العلوم ونموها»، وكتاباً آخر في السياسة بعنوان «أطلانطس الجديدة». قام بتصنيف العلوم طبقاً لقوى الإنسان: الذاكرة وموضوعها التاريخ، والمخيلة وموضوعها الشعر، والعقل وموضوعه الفلسفة. والتاريخ قسمان: تاريخ كنسي وتاريخ مدني، فتاريخ الدين جزء من تاريخ الإنسان، وموضوعات الفلسفة ثلاثة: الطبيعة والإنسان والله، والله موضوع الفلسفة الإلهية أو اللاهوت الطبيعي يسبقه علم المبادىء الأولية، وهنا يبدأ العصر الحديث بوضع الفكر الديني في مكانه الصحيح من تصنيف شامل للعلوم يكون للعلم الطبيعي وللعلم الإنساني الأولوية على العلم الإلهي.

ثم استأنف هوبز (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) نفس التيار. وهو فيلسوف بريطاني مادي ومن أنصار الحكم المطلق، أهم مؤلفاته «مبادىء القانون الطبيعي والسياسي»، «ليفثيان (التنين) أو المجتمع الكنسي والمدني، مادة وصورة وسلطة»، والتنين هو الحكم المطلق، «في الجسم»ثم «الإنسان»، والكتابان الأخيران، بالرغم من عنوانيهما، في العلم الطبيعي والرياضي، الفكر الديني لديه تعبير عن الفكر المادي الطبيعي، ومرتبط بالأخلاق والسياسة، إذ تظهر إرادة الله الذي وهب العقل المستقيم في القانون الخلقي الطبيعي. ومع ذلك من الحق السلطة تقرير المعتقدات الدينية والقواعد الأخلاقية. فالدين مخافة القوى المنظورة التي تعترف بها الدولة، والخرافة مخافة القوى غير المنظورة التي لا تعترف بها الدولة. فالدين دين الدولة، وعليكل مواطن الإيمان به واعتناقه. والدين في أصله ظاهرة طبيعية أصلها الإحساس بالضعف وعدم القدرة على السيطرة على مظاهر الطبيعة، وليس الدين فلسفة نظرية ومبادىء ميتافيزيقية أولاً كما كان الحال في العصر الوسيط وفي التيار العقلاني في العصر الحديث الذي هو استئناف للفلسفة المدرسية نحو مزيد من العقلانية بل هو شريعة ونظام وقانون، وليس موضوعاً للنقاش والحوار بل هو موضوع للطاعة والتطبيق.

وكان لوك (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) آخر ممثلي هذا التيار التجريبي وأكبر ممثل للنزعة الحرة البرلمانية على عكس هوبز، بدأ دراسته كي ينتهي إلى الكهنوت ولكنه نفر من الفلسفة المدرسية، وأعطى الأولوية للجانب الأخلاقي في الدين على الجانب العقائدي، عوداً إلى «المواعظ على الجبل» للسيد المسيح بعيداً عن عقائدية الكنيسة. أهم كتبه الدينية «في الأكليروس»، «لا ضرورة لمفسر معصوم للكتب المقدسة»، «في

التسامح»، «معقولية المسيحية»، «في الحكومة المدنية»، وله عدة مؤلفات أخرى في الطب والتربية والإقتصاد، طبق المنهج العقلي التجريبي في الدين من أجل إقامة مبادىء للأخلاق والدين المنزل بعد الفحص عن مدى امكانية معرفتها. فإمكانية المعرفة هي المدخل للبحث في الدين، عما يمكن معرفته وخاضع للإدراك وما لا يمكن معرفته وخارج نطاق الإدراك. وكتب في ذلك «محاولة في الفهم الإنساني». ويعرض في المقال الرابع والأخير منه إمكانية اليقين في المعرفة ويعطي نماذج من المبادىء الأخلاقية والعلم بوجود الله، والعقل والدين. وبالرغم من أن الغريزة أصل المعارف إلا أن لوك يريد أن يضمن أيضاً نظرية في المعرفة وإثبات وجود الله وهما أمران ضروريان لإتفاق العقول وطمأنينة النفوس. لذلك يعترف بوجود علاقات دائمة وثابتة بين الأشياء، تتجاوز الغرائز الفردية والميول الشخصية، والمعاني إما بسيطة مثل المدركات الحسية والباطنية أو مركبة بفعل النفس، وهي بدورها إما بسيطة مثل اللامتناهي سواء أضيف إلى الله أو المكان أو الزمان. فالله معني مركب وليس فكرة بسيطة جوهرها غير معروف. كما أن جوهر الجسم غير معروف، ومع ذلك يستطيع الله أن يكون جسماً يفكر، الله موجود، وماهيته مجهولة، ولا يمكن للعقل إدراكها. والإيمان بالله لا يكون بالغريزة بدليل وجود الملحدين والمتوحشين بل بالبرهان. وقد تؤمن به العامة بطريق التشبيه وهو تقريباً البرهان التقليدي المدرسي، برهان الحدوث. ما دام الإنسان حديثاً فالله قديم خالق الحادث لأن الحادث ما لا يوجد من ذاته، ولما كان خلق النفس أهون من خلق المادة فالله أيضاً خالق العالم. وهو دليل يرتكز في نهاية الأمر إلى مفهوم العلية باعتباره معنى تركيبياً في النفس، ويجب الفصل بين الدولة

والكنيسة نظراً لإختلاف الأهداف. فهدف الدولة الحياة الأرضية بينما هدف الكنيسة. الحياة السماوية، والمواطنون ينتسبون إلى الوطن اساساً لا إلى الكنيسة، يولد الإنسان في الوطن ثم ينتسب إلى الكنيسة طوعاً واختياراً، ولما كانت الدولة ترعى مصالح الناس وليس مصالح الكنيسة فلا تعتمد الدولة على العقائد الدينية، بل وتسمح بتعدد العبادات والأديان احتراماً لحرية المواطنين. وتقنن الكنيسة أمور العقائد والعبادات بنفسها وفي إطار مراعاة القوانين العامة للبلاد.

الفصل السادس:

الفكر الديني في القرن الثامن عشر
(الدين الطبيعي والتنوير)

ثم تطور الفكر الديني في القرن الثامن عشر نحو مزيد من التحليل والنقد في حين كان القرن السابع عشر موزعاً بين الهدم والبناء. حدث ذلك في انجلترا وفرنسا وألمانيا خاصة ولو أن التنوير روح أوروبية شاعت في كافة أرجاء الدول الأوروبية شرقاً وغرباً. والتنوير تيار فلسفي عام يقوم على العقل والطبيعة والإنسان والحرية والمساواة والتقدم، وهي المفاهيم الرئيسية في عصر التنوير. ويعني ذلك إخراج لعقلانية وتجريبية القرن السابع عشر من نظرية المعرفة إلى المجتمع والسياسة. لذلك قامت الثورة الفرنسية على مفاهيم التنوير، وقامت الأخلاق والسياسة على العقل الطبيعي وأرست قواعد الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية.

نشأت الفلسفة الطبيعية في إنجلترا عند نيوتن (١٦٤٢ ـ ١٧٢٧) ومع أنه عالم طبيعي رياضي إلا أن فكره العلمي ارتبط بفكره الديني، فالأخلاق صفة للمكان وللزمان ولله. المكان المطلق هو الواسطة التي يتجلى بها الله في كل مكان ويعلم حال الموجودات. والزمان المطلق هو أبدية الله لا أول له ولا نهاية له. والدليل على وجود الله عنده هو الدليل العنائي لما في العالم من نظام وجمال وبهاء، فلا يوجد عبث في

الطبيعة، وتختار الطبيعة أبسط الطرق ولا يمكن تفسير النظام الشمسي تفسيراً آلياً بل بقوى خارجة عن الطبيعة جعلت لكل جرم سماوي نظامه وحركته، وكان جون تولاند (١٦٧٠ ـ ١٧٢١) من أوائل الماديين رداً على اسبينوزا وله كتاب في «وحدة الوجود». وهو يرى أن الله خلق مادة حية فاعلة، ويدير حركات الطبيعة. فالله صانع للعالم طبقاً لنظام طبيعي دون ما عناية أو وحي أو خلود أو معاد، وبالتالي كان أحد مؤسسي التأليه الطبيعي Deism. وسار هارتلي (١٧٠٤ ـ ١٧٥٧) على أثره في التفسير المادي وتفسير العواطف العليا بالإحساسات. فمثلاً تنشأ محبة اله جزئياً من دوافع أنانية أولاً. ولما كان الله علة الأشياء جميعاً فإن تداعيات المعاني تجتمع فيه فتعظمه حتى تتوارى بإزائه باقي الأفكار، ففكرة الله إنما نشأت عن طريق تداعي المعاني، وأيده في ذلك بريستلي (١٧٣٣ ـ ١٨٠٤) في الجمع بين المادية والإيمان في كتابه «بحوث في المادة والروح». آمن بالله وبالمسيحية ولكنه أنكر عقيدة التثليث.

ثم ظهرت الفلسفة الطبيعية في الدين والأخلاق عند شافتسبري (١٦٧١ ـ ١٧١٣) آخذاً موقفاً وسطاً بين أنانية هوبز والأخلاق المثالية. فالأخلاق ليست مستمدة من التجربة وحدها أو من الدين وحده بل من الطبيعة الأخلاقية للفرد في علاقته بالمجتمع، وقد سمى ذلك هتشسون (١٦٩٤ ـ ١٧٤٧) الحاسة الخلقية، وهي هبة من الله ودليل على حكمته وعنايته. ومع ذلك فهي حاسة مستقلة عن الدين، توجد لدى كل إنسان بصرف النظر عما إذا كان متديناً أم لا، وبدونها تتحول الأخلاق إلى مجرد أوامر الدين ونواهيه، تتم طاعتها طمعاً في الثواب أو خوفاً من العقاب. الحاسة الخلقية وحدها تعبير عن الواجب المستقل عن الدين والتجارب الفردية.

ثم جمع بركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣) بين المثالية والتجريبية في المثالية الذاتية، وهو يعادل في انجلترا مالرانش في فرنسا كان قسيساً مثله ينكر الوجود العقلي للمسادة لحساب التمثل والتصور، ويجعل الله محور مذهبه في المعرفة والأخلاق والدين. كتب «محاولة في نظرية جديدة للرؤية»، «مبادىء المعرفة الإنسانية لفحص أهم أسباب الخطأ والصعوبة في العلوم، وأسس الشك والكفر بالله والإلحاد» لتأسيس الرؤية للامادية للعالم، وكتب «التحليل» للرد على رياضي ملحد ونقد لمبادىء الرياضيات من الوجهة الإسمية، والطبيعية جملة من المعاني دون أن تكون بين أجسامها قوة فاعلة أو رباط ذاتي بين علة ومعلول، نظام العالم يخضع للإرادة الإلهية وموجه لمصلحتنا كي نستمد من التجربة قوانين علمية نسيطر بها على مظاهر الطبيعية مستقبلاً. ومن ثم فالمعجزات معقولة. وقد اعتمد باركلي على مذهبه هذا في الشك في قيمة المعاني المجردة والخلط بين تخيل الشيء وتعقله والحكم عليه لينقد الإلحاد ويدافع عن الإيمان، إذ كيف يقبل الإلحاد المعاني النظرية وهي غير معقولة ويرفض الدين؟ وإذا كان العلم مقبولاً كغاية عملية فلماذا لا يقبل الدين وهو توجه نحو المحبة والتقوى؟ فإذا كان الإعتقاد بالمعاني المجردة سبباً للإلحاد والإعتقاد بالمادة سبب آخر للإلحاد فإن الإسمية تأييد للإيمان دون ما وقوع في اللاهوت العقائدي النظري، وهو يرفض الصدق الإلهي عند ديكارت لأنه لا يمنع من الشك في الحقائق، ومع ذلك يرى أن الله علة خارجية لجميع المعاني في الذهن دون أن يجعل الأشياء معقولة في الله، والله معقول في الأشياء، دوامه هو الذي يؤيد الإعتقاد بدوام الأشياء، والإرادة الإلهية هي التي تضع العلاقات بينها، إن الطبيعة هي اللغة التي يخاطب الله البشر بها والله هو الفاعل الأوحد كما هو الحال في الفلسفات التقليدية في العصر الوسيط.

وجمع هيوم (١٧١١ ـ ١٧٧٦) بين تجريبية لوك والمثالية الذاتية لبركلي، وأهم كتابين له في موضوع الدين هما «محاورات في الدين الطبيعي»، «التاريخ الطبيعي للدين»، طبق نقده للعلاقة الضرورية بين العلة والمعلول في الدين، فمهما بلغ عقل آدم من كمال من قبل الخطيئة ما كان بإمكانه تصور العلاقة الضرورية بين العلة والمعلول، كما ينقد الأدلة على وجود الله لنفس السبب، يقوم دليل الغائية على تشبيه الكون بآلة صناعية وتمثيل الله بالصانع الإنساني وشتان ما بين الصانعين، اله خالق الكون، والإنسان صانع الآلة، وحتى على افتراض المماثلة فإن ما في العالم من نقص يؤدي إلى إثبات اله ناقص مثله، وكما يكون الصنع جماعياً من عدة صناع كذلك لا يمتنع وجود آلهة اشتركوا في الصنع، وإذا شبهنا الكون بالجسم الحي فقد يكون الله نفساً كلية مثل النفس التي بالجسم أو كالقوة النامية التي بالنبات دون قصد أو شعور. أما الدليل المحرك فلا يثبت شيئاً؛ لأن الحركة قد تكون ذاتية وليست بالضرورة من محرك أول على افتراض أن هناك صلة ضرورية بين المحرك والمتحرك، أما تجربة واجب الوجود أو الوجود الضروري الناشيء عن فكرة الكمال، وهو الدليل الأنطولوجي الشهير، فليس له رصيد في التجربة البشرية. بل أن المخيلة قادرة على تصور كمال لا وجود له، فالوجود الضروري من ثمرة الوهم وعمل المخيلة، وأن وجود الشر على نقيض من افتراض العناية الإلهية وهو ليس ضرورياً في العالم بل يمكن تصور عالم بريء خال من الشر.

واستمرت الفلسفة الطبيعية وانعكاساتها في الفكر الديني في فرنسا. بدأ كوندياك (١٧١٥ ـ ١٧٨٠) قسيساً دون أن يزاول مهنة الكهنوت، وأيد المذهب الحسي دون أن يتبنى بالضرورة المذهب

المادي، ويعترف للإنسان بنفس روحية عاقلة خالدة، ويتميز عن الحيوان بقدرته على تذوق الجمال ومعرفة الحق وممارسته للخير، وبإتجاهه بإيمانه نحو الله، ويعزو الحسية في الإنسان إلى فترة ما بعد خطيئة آدم، على عكس آدم قبل الخطيئة، والذي كان يعقل دون الإعتماد على الحس، فالنفس قبل الخطيئة عاقلة بذاتها، وتعود إلى التعقل من جديد في الحياة الآخرة، وخلود النفس ضروري وتعبير عن الحياة العاجلة التي لا تنتصر فيها المبادىء الأخلاقية، وبالتالي لزم التعويض ثواباً أم عقاباً، وبالتالي يمكن إثبات وجود الله بالعلة الغائية وبالعلة الفاعلة، فالمذهب الحسي في المعرفة لا يناهض الفكر الديني بالضرورة.

وانتسب فوليتر (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) إلى المذهب الحسي التجريبي. وعارض بسكال وطريقته في الدعوة إلى الدين المسيحي عن طريق اثبات تناقض الإنسان ونقائصه، وبالتالي حاجته إلى الخلاص، لأن الدين الوثني مملوء بالنقائض والأساطير دون أن يقتضي ذلك صحة الدين الوثني. إن مظاهر التناقض في الإنسان شيء موجود مركب من خير وشر، ولذة وألم، وهوى وعقل، ولا خلاص له من هذا التناقض لأنه شرط الحياة والإبداع، كما أن بسكال يحاول اثبات علو الدين المسيحي على غيره من الأديان دون أن يثبت مسبقاً صحة الدين المسيحي، ومع ذلك، يقدم فولتير دليلاً أصدق على وجود الله، يقوم على أن الله وحده هو الموجود بذاته، في حين أن الإنسان ليس كذلك، كما يؤكد أهمية الدليل الغائي الذي كان يعتبره نيوتن أقوى الأدلة. فالساعة تدل على المنظم، وأعضاء الإنسان تدل على المنسق. فكل شيء في الكون يتجه نحو غاية، إلا أن الغائية لا تنتهي بالضرورة إلى وجود إله لا متناه خالق بل فقط إلى إثبات موجود أعظم من الإنسان وأقوى منه لذلك كان

يعارض التفسير المادي الآلي للكون وتفسير الأنواع الحية بالتوالد الذاتي وبالتطور وبقانون المصادفة، الكون معقول لعاقل، ومنظم لمنظم، بل ويذهب إلى حد رفض نظرية التطور نظراً لانتساب الأجناس والأنواع الحية كلها إلى أصل واحد. وينتج عن القول بالغائية القول بالعناية، وهي عن فولتير كلية لا تتناول الجزئيات، وتتم عن طريق القوانين الكلية العامة التي تنظم الكون، وهي قوانين من وضع الله، «الله صانع الساعة لا مخلص الإنسان»، وهو جوهر المذهب الطبيعي في الدين المعتمد على طبيعيات نيوتن وتصوره للكون. لذلك يقول فولتير للملحد أنه ما هو شر بالنسبة إليه قد يكون خيراً بالنسبة إلى النظام العام، وبعد زلزال مدمر في مدينة لشبونة رأى فولتير أن الشر بالفعل حجة في يد الملحدين ضد الإيمان، وقل تفاؤله، ونقد تفاؤل ليبنتنر، وسخر منه في رواياته. كما تردد فولتير في مسألة الخلود بالرغم من قوله بضرورة وجود إله للثواب والعقاب وبضرورة الدين للعامة التي لا تمارس الفضيلة لذاتها كما هو الحال عند الخاصة، فلا ضرورة هناك بين روحانية النفس وخلودها. كما أنه يعترض عليتمايز النفس والبدن على طريقة ديكارت نظراً للوحدة العضوية بينهما في الحياة، وفي نفس الوقت يعترض على توازي النفس والبدن على طريقة الماديين وجعل المادة تفكر مثل لوك. كذلك يتردّد في موضوع الحرية، ففي نفس الوقت الذي يتطلب المجتمع أن يكون الإنسان حراً بين جبرية الإنسان في أفعاله المسببة، فانه يجعل الحرية فقط في تحقيق المراد.

وسار في نفس التيار باقي فلاسفة التنوير في فرنسا الذي اسهموا في إصدار «دائرة المعارف الفلسفية»، فنشر ديدرو (١٧١٣ ـ ١٧٨٤) «خواطر فلسفية»، أعرب فيها عن بعض الآراء التي تخالف التصور

التقليدي للدين، ونشر كتباً أخرى بدأ فيها من المذهب الطبيعي في الدين القائل بوجود الله والمنكر للعناية الإلهية ونهاية المادية التي ترى أن المادة حية بذاتها. كما استمر هولباخ (١٧٢٣ ـ ١٧٨٩) في نفس التيار المادي، وفسر كل شيء بالمادة والحركة. وأنهما أزليتان أبديتان، فليس العالم متروكاً للمصادفة ولا مدبراً بإله، ولا توجد أدلة على وجود الله، والأدلة الموجودة يمكن نقضها وتفنيدها، ولا توجد غائية في الطبيعة، إنما كل شيء يحدث فيها نتيجة لتفاعل أجزاء المادة.

ثم تحول التنوير كلية إلى ميدان الأخلاق والسياسة دون الإعتماد على النظرة الحسية المادية للكون خاصة عند منتسكيو (١٦٨٩ ـ ١٧٥٥) الذي أقام مبادىء المجتمع المدني، وروسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨) الذي أقر بدين مدني ينظم حياته الإجتماعية بعيداً عند سلطة الكنيسة وحرصاً على وحدة الحياة المدنية. وهو ضروري لأنه ما من دولة قامت إلا ولها دين بشرط أن يكون هذا الدين قاصراً على العقائد الضرورية للحياة، ويفرض قوانين يلتزم بها الجميع، ومن عصاها لا يعتبر كافراً بل يعتبر فقط غير صالح للحياة الإجتماعية. ويتكون هذا الدين المدني من عقائد الدين الطبيعي مثل: وجود الله، العناية الإلهية، الثواب والعقاب في الحياة الآخرة، قداسة العقد الإجتماعي والقوانين بالإضافة إلى ما يراه كل إنسان طبقاً لضميره، فالضمير غريزة إلهية. أراد روسو تحويل المسيحية إلى دين مدني إجتماعي، ورد الإعتبار إلى طبيعة الإنسان الخيرة بعد أن عدتها المسيحية شراً بفعل الخطيئة الأولى.

وظهور التنوير كتيار في الفكر الديني في ألمانيا عند لسنج وهردر في إطار فلسفة التاريخ وكانط في إطار نظرية المعرفة والأخلاق والدين. فقد أكد لسنج (١٧٢٩ ـ ١٧٨١) أن دين الوحي هو دين الطبيعة، وأن

دين الطبيعة هو دين العقل، وأن مقياس صحة دين الوحي هو مدى اتفاقه مع دين العقل ودين الطبيعة، بل أن هذا الدين هو مقياس صحة النصوص الدينية من الناحية التاريخية. وتصور لسنج الإنسانية تسير نحو غاية حددها الوحي وهو وصولها إلى الكمال وذلك بإعلان استقلال العقل وقدرته على التفكير، واستقلال الإرادة وقدرتها على الفعل الحر. قام الوحي بإعداد الإنسانية وتهيأتها نحو الكمال عن طريق تربيتها ودفع الإنسانية نحو التقدم حتى تسرع فهي بدلاً من أن تترك لتقدمها البطيء بمفردها. وقد مرت الإنسانية بثلاث مراحل: الأولى مرحلة اليهودية، وهي مرحلة الطفولة عندما صور الوحي للإنسانية الله في صورة المنتقم الجبار الذي يثبت ويعاقب، ويعد ويتوعد والثانية مرحلة المسيحية، وهي مرحلة المراهقة أو ا لصبا، عندما صور الوحي للإنسانية الله في صورة أب رحيم، شفوق عطوف، محب متسامح حتى يحررها من العبودية للقانون الأول، والثالثة مرحلة التنوير التي تصور الله باعتباره إله العقل والطبيعية والإنسان والحرية والمساواة والتقدم، وهو إله التنوير معلناً تحقق الغاية من الوحي واكتمال تطور الإنسانية. وقد سار هردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣) في نفس التيار مؤسساً تطور الإنسانية على نحو طبيعي بيولوجي في أربعة أطوار حيوية من الطفولة إلى الصبا إلى الرجولة إلى الشيخوخة، ثم تتعاقب الدورات، كل دورة لاحقة تبدأ من قدر التقدم الذي حققته الدورة السابقة، من الشرق القديم ماراً باليونان حتى أوروبا الحديثة. وإن تصور القدماء على أنه عقيدة العناية الإلهية هو في الحقيقة قانون تطور التاريخ، ومسار هذا القانون من الغريزة ماراً بالحس والوجدان حتى العقل، وهو نفس تصور مسار تقدم التاريخ عند كانط.

والحقيقة أن كانط (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) هو أشهر فيلسوف للتنوير في

ألمانيا في القرن الثامن عشر، اشتق فكره الديني من حياته الدينية وتربيته الخاصة. فقد نشأ على مذهب التقوى أو القنوط الذي يعطي الأولوية للحياة الداخلية الباطنية على الحياة الخارجية، حياة الطقوس والشعائر، لأعمال القلوب على أعمال الجوارح، وهو أحد المذاهب البروتستانتية التي تعطي بدورها الأولوية للحظة الإيمان على تاريخ الكنيسة، محل الدين هو الإرادة لا العقل، بدأ كانط دراسته اللاهوتية ليصير قسيساً، ثم عدل عنها لدراسة الفلسفة على مذهب فولف، القطعية العقلية، وظل في حيرة بين إيمان القانتين وعقلانية العلماء، إلى أي حد يمكن محبة الله دون معرفته؟ بدأت مصنفاته الأولى في علم الجغرافيا وتصور العالم تصوراً آلياً على طريقة نيوتن. ومع ذلك ظهرت كتاباته الدينية أيضاً في هذه الحقبة المبكرة مثل «في المبادىء الأولى للمعرفة الميتافيزيقية) يقبل فيها دليل الغائية على وجود الله دون أدنى تردد، كما نشر رسالة أيد فيها تفاؤل ليبنتز ونظريته في أفضل العوالم الممكنة الذتي خلقها الله تعبيراً عن كماله وفضله، كما كان أقرب فلاسفة التنوير الألمان إلى مذهب الحاسة الخلقية عند شافتسبري وهتشسون الذي يعطي الإستقلال للأخلاق عن الدين، وأقربهم إلى روسو، والعودة إلى الطبيعة، وخيرية الإنسان الفطرية.

وظل موضوع الأدلة على وجود الله دائماً عبر مؤلفاته سواء قبل المرحلة النقدية أو خلالها أو بعدها، ففي رسالته «الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله»، يذكر أربعة منها، الدليل الأنطولوجي الشهير منذ انسيلم حتى ديكارت، وهو دليل عقيم لا يثبت شيئاً لأن الوجود لا يستنبط من الفكر، الوجود موجود في حين أن الفكر مجرد تصور، ولا يمكن لعالم الأذهان أن يكون متحققاً في عالم الأعيان،

وإضافة الوجود إلى الفكر هو مجرد إضافة مجموعة من الأصفار على يسار الرقم لزيادته. كما ينقد الدليل الطبيعي الذي يبدأ من الحادث لوصول إلى القديم عكس الدليل السابق، وهو دليل لا يثبت شيئاً لأنه لا يمكن من الموجودات الحسية إثبات الفكر، فالفكر هو الذي يشرع للواقع، ولا يشرع الواقع للفكر، وينقد دليل العلل الغائية لأن كمال العالم نسبي، ولا يمكن الإنتقال من الكمال النسبي إلى الكمال المطلق على نحو بعدي. ويقبل فقط دليل الممكن والواجب الذي ينتقل من تصور النسبي الممكن إلى تصور الضروري الواجب، لأن الممكن لا يمكن تصوره إلا بمفهوم الواجب الضروري الذي لولاه لكان الممكن ممتنعاً. يمكن إذن إعادة بناء الأدلة الثلاثة الأولى على هذا الدليل الرابع حتى تصبح أدلة صحيحة قادرة على اثبات وجود الله، وفي دراسة في وضوح مبادىء العلم الإلهي النظري والأخلاق يرى أن العقل لا يعطي إلا مبادىء صورية خالصة مثل مبدأ الذاتية ومن هذا القبيل مفهومها الواجب والكمال، وفي «أحلام راء معبرة بأحلام الميتافيزيقا» ينقد كانط المعارف الدينية الإشراقية التي يقول بها الصوفية مثل الإلهام والموجودات الروحية على ما كان يقول سويدنبرج الصوفي السويدي المعاصر له، فعالم الأرواح موضوع إيمان لا موضوع برهان.

ثم صاغ كانط فلسفته النقدية كما عرفها في كتبه النقدية الثلاث: «نقد العقل النظري»، «نقد العقل العملي»، «نقد ملكة الحكم» من أجل تحديد العلاقة بين المعرفة في الكتاب الأول، والأخلاق في الكتاب الثاني، والدين والجمال في الكتاب الثالث، وقد حدد كانط نفسه هذه العلاقة بين المعرفة والأخلاق في هذه العبارة في المقدمة الثانية لنقد العقل النظري «كان لزاماً على هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان».

مهمة العقل النظري إثبات أن العقل لا يدرك إلا الظاهر أما الباطن أي الحقيقة فلا يدركه إلا العقل العملي، أما ملكة الحكم فمهمتها إثبات أن الدليل الوحيد على وجود الله هو الدليل الغائي، «نقد العقل النظري» إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن أعلم؟ و«نقد العقل العلمي» إجابة على سؤال: ماذا يجب على أن أعمل؟ ونقد ملكة الحكم أما «الدين في حدود العقل وحده» وإن لم يكن من المجموعة النقدية الثلاثة إلا أنه من حيث المضمون كذلك، دراسة للدين الوضعي وتحويله إلى دين العقل. في «نقد العقل النظري» تبدو مثل العقل الثلاثة: الله والنفس والعالم حقائق قبلية، صدقها من ذاتها، وجود الله وخلود النفس وخلق العالم. وفي «نقد العقل العملي» يتحول الدين إلى أخلاق، والأوامر والنواهي الشرعية إلى الواجب الخلقي، وفي «نقد العقل العملي» يتحول الدين إلى أخلاق، والأوامر والنواهي الشرعية إلى الواجب الخلقي، وفي «نقد ملكة الحكم» يصبح الله هو الغاية وهو الواسطة بين العلم الآلي والإيمان، بين الطبيعة والحرية، وفي «الدين في حدود العقل وحده» يجعل الدين مجرد إيمان قلبي، ويؤول الدين الكنسي تأويلاً رمزياً بحيث يتفق مع مبادىء العقل والواجب.

ويؤسس كانط للمثل الثلاث في العقل النظري: النفس والعالم والله ثلاثة علوم نقدية: علم النفس النظري، وعلم الطبيعة النظري، والعلم الإلهي النظري. ويقوم علم النفس النظري على أغاليط أربعة لإثبات جوهرية النفس، وبساطتها، وشخصيتها، وقيامها بذاتها مما يثبت أن موضوع النفس خارج عن الميتافيزيقا كعلم وبالتالي أخطأ كل من ديكارت والديكارتيين وفولف وكل المثاليين في تصورهم للنفس. كما يقوم علم الطبيعة النظري على نقائض لا يمكن حلها نظراً لأن كلا من

القضية ونقيضها تجد لها نفس الحجج والبراهين العقلية التي تثبتها، وهي أيضاً أربعة: الأولى العالم له بداية في الزمان، ومحدود في المكان، والعالم ليس له بداية ولا حد ولكنه متناه في الزمان والمكان. والثانية كل جهوهر مركب من أجزاء بسيطة ولا يوجد شيء في العالم إلا هو بسيط أو مركب من بسائط، وكل شيء في هذا العالم بسيط ولا يوجد مركب. والثالثة ليست العلية الضرورية هي الوحيدة في هذا العالم بل هناك علية حرة لتفسير الظواهر، وأنه لا توجد حرية في الطبيعة إذ تخضع كل ظواهرها إلى حتمية. والرابعة يعلق العالم الحسي بموجود ضروري سواء كان فيه أو مفارقاً له، ولا يوجد موجود ضروري وكل شيء في هذا العالم حادث، وهذا يدل على أن العقل قاصر عن إثبات قضية خلق العالم وأنها موضوع إيمان خالص. وأخيراً يقوم العلم الإلهي النظري على نقد جميع الأدلة على وجود الله، وهي نوعان: الأول قبلي وهو الدليل الأنطولوجي الذي يبدأ من الفكرة إلى الوجود، وهو مستحيل لأن الوجود لا يمكن استنباطه من الفكر. والثاني بعدي وهي الأدلة التي تبدأ من الطبيعة والتجربة مثل الدليل الطبيعي والدليل الغائي، وهما لا يثبتان شيئاً لأن الطبيعة لا تثبت فكراً. والغاية القصوى لا تثبت عن طريق الغايات النسبية.

وفي «نقد العقل العملي» يحول كانط الدين إلى أخلاق، وينتقل من الظاهر إلى الشيء في ذاته، ومن العقل إلى الإرادة، ويستبعد كانط كل المذاهب الأخلاقية التي ترد الأخلاقية إلى مصدر خارج عنها، وهي مذاهب أربعة: الأول مذهب السعادة الحسية الشخصية كما هو الحال عند ارستيبوس وابيقدورس وهوبز، والثاني مذهب السعادة العاطفية عند شافتسبري، والثالث مذهب الكمال الإرادي كما هو الحال عند ليبنتز،

والرابع مذهب الكمال الإلهي باعتبار أن الله هو المشرع الأعظم كما هو الحال عند اللاهوتيين. وينتهي العقل العملي إلى الله والحرية والخلود وهي أمور يعجز العقل النظري عن اثباتها، وهي مسلمات للعقل العملي تتسم أيضاً بالموضوعية والشمول خارج نطاق الذاتية والفردية ولا فرق أن يقال أنها من مقتضيات العقل أو أنها صادرة عن الله، بين أن تكون قواعد الأخلاق أو أوامر الدين، فالأخلاق لا تقوم على الدين بل يقوم الدين على الأخلاق.

وفي «نقد ملكة الحكم» يجعل كانط الجمال والدين حلقتين متوسطتين بين العقل النظري والعقل العملي، فالحكم الجمالي إدراك روحي لجمال الكون، والحكم الغائي توجه شعوري نحو الكمال، وكلاهما مرتبطان بالذوق والوجدان، وفي «الدين في حدود العقل وحده» يتصور كانط الدين كملحمة تاريخية إنسانية تبدأ بحلول مبدأي الخير والشر في الإنسان ثم الصراع بين هذين المبدأين في الطبيعة البشرية، وأخيراً انتصار الخير على الشر أما الدين العقائدي الكنسي الوضعي التاريخي الذي فيقوم بتأويله على نحو رمزي بحيث يتحول إلى دين عقلي فلسفي خالص ولا عجب أن يكتب كانط على قبره عبارة تشير إلى فلسفته وهي: «شيئان يثيران إعجابي: (السماء المرصعة بالنجوم، والقانون الخلقي في نفسي)».

الفصل السابع:

الفكر الديني في القرن التاسع عشر (المثالية والوضعية)

والقرن التاسع عشر هو عصر المذاهب الفلسفية الكبرى بكل تياراتها وإتجاهاتها المثالية والوضعية، وتشمل المثالية الكانطية والفلسفة بعد الكانطية، والرومانسية في الشعر والفلسفة، والهيجلية الشابة عند الهيجليين اليساريين، والهيجلية الجديدة خارج ألمانيا، في إنجلترا وإيطاليا وفرنسا وأمريكا ثم المثالية الروحية التقليدية في فرنسا وألمانيا. كما تشمل الوضعية المذاهب المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية والوضعية الإجتماعية والماركسية الداروينية. وقد انعكست هذه المذاهب كلها في الفكر الديني. وكان الدين مثل الأخلاق والسياسة والقانون والفن إحدى نقاط تطبيق المذهب.

وبالرغم من استمرار الكانطية التقليدية عند كراوسة، وكارل فيلهالم، هومبولت، وهاربارت، وفريس، ولانجه، ولوتزه، إلا أن الفلاسفة الأربعة بعد كانط: فشته، وهيجل، وشلنج، وشوبنهور هم الذين طوَّروا الكانطية محاولين تجاوز ثنائية الظاهر والشيء في ذاته، وإعطاء الأولوية للعقل العملي على العقل النظري، وإصدار أحكام على ماهية الشيء في ذاته: الحرية عند فشته، والمطلق عند هيجل، والهوية

عند شلنج، والإرادة عند شوبنهور، بدأ فشته (١٧٦٢ ـ ١٨١٤) بحفظ مواعظ الأحد. ثم نشر أول كتاب له «محالة في نقد كل وحي» جاعلاً فلسفة كانط الأخلاقية مقياس صدق الوحي واتفاقه مع القانون الشامل بكل صياغاته خاصة مبدأ الواجب. فصدق الوحي في الأخلاق وليس في الصحة التاريخية لنصوص الكتاب. وله أيضاً «مبدأ اعتقادنا بعناية إلهية» اتهم بعدها بالإلحاد. ومع ذلك كانت كل كتاباته في المثالية المعرفية والأخلاقية وهي تحول عقلاني أخلاقي للدين. فمصير الإنسان هو الحياة الأخرى، والحياة السعيدة هي النجاة في الآخرة. تهدف «نظرية العلم» إلى خلق الأنا المطلق عن طريق مقاومة الأنا للا أنا، «الأنا تضع نفسها حين تقاوم». يتحقق الأنا اللامتناهي بفعل حر وهو فعل روحي كامل يتجاوز له الإنسان العالم الحسي المتناهي، فالفرد وسيلة وليس غاية، يتجاوز فرديته لا عن طريق الأغراق الصوفي بل بالجهد والعمل والمقاومة، ماهية الدين إذن هي هذا النظام الأخلاقي مصدر الواجبات والقادر على تنمية الشعور أيضاً، ثم الزرادشتية التي تثبت إله النور في مقابل إله الظلمة. هذه الديانات الشرقية تعتبر الله موجوداً كلياً دون شخصية. ثم تأتي ديانات الشخصية الروحية كي تحيل الإله الأول إلها شعوريا، دين موسى أولاً ثم الدين اليوناني ثم الدين الروماني. بين موسى استحالة التعبير عن اللامتناهي وحظر تصوره ونبذ الأوثان، ولكنه تصوره إلهاً شخصياً مفارقاً لعالم، وشارك ديانات الشرق في اللانهائي، إله الشرق مثل ملوك الشرق، متصرف واحد، يحيي ويميت، قادر حي، يسمع ويبصر، ويتكلم ويريد، يعز ويذل، يرفع ويخفض، وما على الإنسان إلا السمع والطاعة والإستسلام لإرادته وبقدر ما كان الشرق متديناً على هذا النحو كان دين اليونان أقرب إلى الطبيعيات والكونيات،

تصور الله في صورة إنسان، فعبد اليونان الإنسان الكامل، قوة وجمالاً وحكمة، ولكن ظلت بهم آثار الشرق، فتصوروا القدر عاماً، يضم كل شيء الإنسان والطبيعة، بل وفوق الآلهة أنفسهم، وهذا القدر هو اللامتناهي الشرقي الذي يتهدد البشر في كل لحظة، ويتدخل في شؤونهم، ويوجدهم ويعدمهم. أما دين الرومان فعاد إلى وضع الروحانية في الآلهة التي تعين البشر على تحقيق واجبات الضمير. ومن هاتين الصورتين المتعارضتين، اللاشخصية والشخصية يتكون الدين المسيحي وتصور المسيح إلهاً وإنساناً معاً، اللامتناهي والمتناهي، والدين المطلق. ثم تتطور المسيحية ذاتها وتصبح فلسفة، فإذا كان الفن والدين والفلسفة مفاهيم تعبر عن اللامتناهي فإن الفن والدين يستعملان المخيلة والعاطفة في حين تعتمد الفلسفة على العقل الخالص في فهم الطبيعة والإنسان والمجتمع والدولة والتاريخ فتحرر الإنسان من قواها. وفي الفلسفة وحدها يتحرر الروح المطلق ويتحقق الله، وتاريخ المذاهب الفلسفية هو تاريخ تحرر العقل الإنساني. درست الفلسفة اليونانية الطبيعية، ودرست فلسفة العصر الوسيط الروح، ووحدت الفلسفة الحديثة بين الطبيعة والروح، وبلغت أكمل صورها في فلسفة هيجل حيث ظهر الروح المطلق واعياً بذاته، وينتهي صراع الأضداد في كل واحد شامل، ويتحقق المطلق في التاريخ.

وجمع شلنج (١٧٥٥ ـ ١٨٥٤) بين فشته وهيجل في قراءته لكانط. فبعد أن درس اللاهوت مثل زملائه تأثر باسيبنوزا وبوحدة الوجود في ثوب رومانسي عاطفي. وتحول مبدأ الهوية عند ليبنتز على يديه إلى فلسفة الهوية المطلقة، أو وحدة الروح والطبيعة. أهم كتاباته في فلسفة الدين «برونو أو في المبدأ الإلهي والطبيعي للأشياء»،

«الفلسفة والدين»، «فلسفة الأساطير»، «فلسفة الوحي»، أعطى الأولوية للفن على الفلسفة، ثم للدين على الفن. فالفلسفة عاجزة عن تفسير كيفية خروج الكثرة من الوحدة في حين أن الدين قادر على ذلك. تؤدي الفلسفة إلى الدين، والدين إمكانية أعلى من الفلسفة. ثم عاد شلنج وبين استحالة استنباط الكثرة والتضاد من الوحدة المطلقة وأنه لابد لذلك من إله شخصي، إله مريد قبل أن يكون إلهاً عاقلاً، وإرادته تسبق عقله، إرادته وجوده ونزوعه وتجلياته، وتحتوي الألوهية أيضاً على صراع أضداد، ومن هذا الصراع تنمو الشخصية، وتنتهي إلى الإنسجام والتآلف، ولا يعني هذا الصراع أي تطور في الذات الإلهية، فالله لا بداية ولا نهاية له، بل يعني وجود حركة سرمدية دائرية، وما يحدث في الإنسان، وانتهى شلنج إلى نوع من التصوف المقارب للمعلم إيكهارت ويعقوب البوهيمي.

ثم ضم شوبنهور (١٧٨٨ ـ ١٨٦٠) هذا التراث ما بعد الكانطي كله إلى البوذية الشرقية. وصاغ فلسفة في التشاؤم تروم الخلاص من الدنيا عن طريق الفن. فالحياة شقاء وموت وألم ومرض وصراع، ولا خلاص منها إلا بالزهد فيها ثم بالتخلي عنها كلية، فالعالم إرادة وامتثال يتحرر العباقرة عن طريق الفن، ويتحرر القديسون عن طريق الزهد.

ثم ازدوجت الفلسفة بعد كانط مع الرومانسية عند الشعراء والنقاد والفلاسفة وكانت مثل الفلسفة بعد كانط رد فعل عليه، وظهرت عند الشعراء الرومانسيين الإنجليز: شيلي، وكولوريدج، وودزوورث، وعند الألمان: جوته، وهايني. تأثر شيلي (١٧٩٢ ـ ١٨٢٢) بأفلاطون واسبينوزا وبركلي وشلنج، وأثبت صحة العقائد الدينية مجازاً، الله هو روح العالم، والفكرة رابط رئيسي بين الشعر والدين. وتأثر كولوريدج

(١٧٧٢ ـ ١٨٤٣) بكانط وشلنج. ووصف طبيعة الإعتقاد والدين. واهتم بعلاقة الدولة بالكنيسة. وكان مذهبه أقرب إلى وحدة الوجود عند الصوفية، وأن كل الإعتراضات التي وجهها فلاسفة التنوير إلى الدين ليست قاطعة لأنها تعتمد على الفهم دون التعقل، وما الثالوث إلا جدل هيجل في الموضوع ونقيضه والمركب منهما، ويقوم على حد رابع يجعل الله الإرادة المطلقة أو الوحدة المطلقة، ليس الدين فلسفة بل مجموعة من العواطف والإنفعالات، تولد في الإنسان نشوة وفرحاً وغبطة وسروراً. وارتبط نقد هايني (١٧٩٧ ـ ١٨٥٦) للدين بنقده للملكية والإقطاع أسوة بفلاسفة التنوير. ثم تحولت الرومانسية من الشعراء إلى الفلاسفة الألمان مثل شليرماخر وريتشل، والإنجليز مثل كارلايل، وراسكين، والفرنسيين مثل لامنيه، والأمريكيين مثل ثورو وأمرسون. قال شليرماخر (١٧٦٨ ـ ١٨٣٤) بوحدة الوجود، ونقد فلسفة التنوير السطحية الساذجة، ودافع عن الدين والتراث. الله والعالم شيء واحد خال من التناقضات. وبالرغم من نقده لروايات العهد القديم من حيث الصحة التاريخية للنصوص إلا أن الدين لديه عاطفة صادقة، وتجربة باطنية صوفية، لا تعتمد على الشواهد النقلية الخارجية والروايات التاريخية. وحول ريتشل (١٨٢٨ ـ ١٨٨٩) الرومانسية من مجرد فلسفة تجربة صوفية. فالله هو أساس حكم القيمة الدينية الذي يعبر عن ارتباط الإنسان بقيمة عليا أو بواقع أعلى وهو الله، وهو حكم قبلي من طبيعة الزهد. ولا يمكن إثبات وجود الله بالدليل العقلي قبلياً كان أم بعدياً أو بالحدس أو بالتجربة الصوفية أو بالعاطفة أو بالفطرة. فالله ليس موضوعاً للإثبات بل هو معيار الحكم. لذلك يحتاج الإنسان إلى الله حتى يكون الحكم ممكناً وحتى يتحرر الإنسان من أحكام الطبيعة. وقد جمع

الرومانسيون الأمريكيون بين الرومانسية والترنستنتالية مثل ثورو. انتهى ثورو (١٨١٧ ـ ١٨٦٢) إلى نوع من وحدة الوجود الصوفية. وأقام أمرسون (١٨٠٣ ـ ١٨٨٢) فلسفته على الأفكار الرومانسية مثل معرفة الذات واحترام النفس، وانتهى إلى أن الروح مادة والمادة روح، والطبيعة رمز الروح أو الروح الجامع، ويستطيع الإنسان أن يعرف عن طريق التأمل والحدس والجذب الصوفي. ومن الرومانسيين الإنجليز نقد كارلايل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) اللاهوت، وجعل راسكين (١٨١٩ ـ ١٩٠٠) الجمال الإلهي الطبيعي.

ثم تحولت الرومانسية إلى حركة سلفية عند دي بونالد، ودي ميستر، ولامنيه ومعارضة لفلسفة التنوير ولقدرة الفرد على الإبداع والتعقل، وضرورة العودة إلى الوحي الإلهي. حمل بونالد (١٧٥٤ ـ ١٨٤٠) على الثورة الفرنسية بنت التنوير في كتابه «نظرية السلطة السياسية والدينية»، فالسلطة في الأصل من عند الله بمعنى أن الله وضع السلطة في طبيعة البشر، فالسلطة سلطة الأب أو الحاكم من الله، والعلم من الله، واللغة هبة من الله، أوحاها إلى الإنسان الأول توقيفاً. وترك دي مستر (١٧٥٣ ـ ١٨٢١) مبادىء الثورة الفرنسية إلى الدين. وكتب «البابا»مدافعاً عنه، و«مراجعة فلسفة بيكون» رافضاً العلم الحديث. فقد طبعت العناية الإلهية في البشر الحقائق، وعلمتهم الكلام. ولا يمكن تطبيق نتائج العلم الحديث خاصة المادية على الدين. فالبروتستانتية شر. وكل فلاسفة التنوير، وآخرهم فولتير، أشرار. ولا بديل إلا بالرجوع إلى عصمة البابا حتى ولو كانت سراً، فالحياة مملوءة بالأسرار. لقد وضع الله الحقائق في الإنسان وبالتالي لم يرتق الإنسان من الجهل إلى العلم، ومن الظلمة إلى النور، ومن التوحش إلى الحضارة. وأخيراً نقد لامنيه

(١٧٨٢ ـ ١٨٥٤) فلسفة التنوير لهدمها كل العقائد والنظم القديمة. ودعا إلى تأسيس دين إنساني عام يلهم البشرية مبادىء الحق والخير والعدل. وبعد صراعه مع الكنيسة كحل لأزمة العصر، ونظراً لعدم وجود بديل علمي عقلاني ثوري ناجح عن الدين، فكتب «في عدم المبالاة بالدين»، وأرجع الظاهرة إلى البروتستانتية التي ابتدعت النقد الحر والفحص العقلي للدين فبلبلت الأفكار، وزعزعت السلطة، وتحول الناس إلى الدين الطبيعي، وإقامة وجود الله وخلود النفس وحرية الإنسان والمعاد، على حجج عقلية، ولما تم نقد هذه الحجج انتهى الإيمان إلى الشك وانهار أساس الأخلاق. وهنا يعود الدين إلى الظهور دون الإعتماد على العقل، مجرد إيمان باطني. وما دام الإنسان قد آمن بالوحي فلا يمكنه فحصه بالعقل وإلا كان متناقضاً، المعارف الإنسانية مخطئة سواء كانت حسية أو عقلية أو قلبية. فلا سبيل إذن إلى قبول الوحي وحقائق الإيمان مثل وجود اله وإبلاغه بالوحي.

ثم انقسمت الهجلية إلى يمين عند هوشل وهينريكس وجابلر، ويسار عند شترنر، وفيورباخ، وشتراوس، وباور، وماركس الشاب. اليمين الهيجلي هو الجناح المحافظ في ألمانيا الذي ساد الفكر بعد وفاة هيجل لمدة عشر سنوات، ويسمى أنصاره الهيجليون الشيوخ في مقابل اليسار الهيجلي أو الهيجليين الشبان. حاول اليمين الهيجلي تفسير هيجل بروح مسيحية أرثوذكسية، والجمع بين الفلسفة والإيمان نظراً للإشتباه الذي وقع فيه هيجل: هل هو فيلسوف العقل أم فيلسوف الإيمان؟ وهونفس اشتباه الفلسفة الحديثة في منعطفاتها الرئيسية الأربعة: ديكارت، وكانط، وهيجل، وهوسرل، والمتأخرون منهم تصدوا لليسار الهيجلي، وحاولوا تفسير هيجل بروح شلنج وفلسفة الهوية ونظرية العدل

الإلهي عند ليبنتز، فتاريخياً اليمين الهيجلي سابق على اليسار الهيجلي، وفلسفياً لا يكاد يذكر كما يذكر اليسار الهيجلي، ولم يترك وراءه أثراً بينما أثر اليسار الهجلي في ثورة ١٨٤٨. وقد حاول اليمين إرجاع هيجل إلى الوراء، إلى المثالية الكانطية عند ليبنتز وشلنج، في حين أراد اليسار الهيجلي شد هيجل إلى الأمام إلى فيورباخ وماركس.

ولكن الذي بز اليمين الهيجلي، وفرض نفسه على تاريخ الفكر الأوروبي هو كيركجارد (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) أول الثائرين على هيجل ورائد الوجودية في العصور الحديثة متجاوزاً اليمين واليسار، فهو يميني لأنه يضع بدلاً من المذهب والدولة والتاريخ والجدل والفرد والوجود والذاتي والعاطفة، وهو يساري؛ لأنه يثور ضد الكنيسة والعقائد الرسمية ومظاهر النفاق الديني في عصره. بدأ التفكير في تناقض الإيمان، وأن المؤمن مصاب عوداً إلى مقولة أريجين الشهيرة «هذا متناقض إذن أؤمن به». إبراهيم نموذج المؤمن لأنه لم يتردد في تنفيذ ما أمره الله به؛ بأن يذبح إبنه اسماعيل. نقد الوجود عند هيجل وآثر الصيرورة. فليس المهم أن يكون الإنسان مسيحياً بل أن يصير مسيحياً. وهو قادر على تجاوز التاريخ والعصور إلى أن يكون تلميذاً مباشراً للمسيح من الدرجة الثانية بأن يعاصره. فالإيمان خوف وارتعاش، يأس وحصر، مرض وموت، فضيحة وعار. المسيحية ثورة ضد هذا العالم، وضد هذا العصر، وضد هذا الإنسان. المسيحية طريق إلى الله يبدأ بالحس الجمالي ماراً بالحس الأخلاقي لكي ينتهي إلى الحس الديني.

أما اليسار الهيجلي فهو أقرب إلى الفلسفة المعاصرة منه إلى الفلسفة الحديثة، فهيجل هو الحد الفاصل بينهما، ويضع «الأنا موجود» في مقابل «الأنا مفكر». وكما أسس كيركجارد الوجودية، أسس شترنر

الفوضوية، وفيورباخ الإنسانية أو الأنثروبولوجيا الفلسفية، وشتراوس وباور فلسفة اللغة والأساطير، وماركس الإشتراكية العلمية. حاولوا احكام اشتباه هيجل وتفسيره بالإتجاه نحو الفلسفة دون الدين، والعقل دون الإيمان، والتقدم بعيداً عن المحافظة، والعياني لا المجرد، والثورة على الوضع القائم وليس تبريره والدفاع عنه، اتجهوا إلى نقد الدين من أجل نقد المجتمع، نقد فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٣) الدين، وأراد القضاء على الإغتراب الديني وبيان «مستقبل الوهم» كما فعل فرويد بعد ذلك بقرن من الزمان، والعودة إلى الإنسان والطبيعة. ربط المثالية بالدين، وبالتالي فإن نقد المثالية يكون نقداً للدين، ثم انتقل من نقد المثالية والدين إلى اكتشاف الإنسان والطبيعة، الدين هو حلم الإنسانية الأرضي، وعي الإنسان اللاوعي بذاته، فإذا ما استرد الإنسان وعيه، وانتقل من اللاوعي إلى الوعي يختفي الدين، ويظهر الإنسان في الطبيعة والمجتمع. الدين اغتراب الإنسان عن نفسه وعن عالمه، وأخذ أهم ما يتصف به الإنسان وهو الوعي بالذات وموضعته وجوهرته خارجاً عنه في «الله» فيتعبده ويتقدسه. والحقيقة أن الإنسان يعبد نفسه، ويقدس صفاته في صورة جوهر مفارق. ويرجع هذا الإغتراب إلى شعور الإنسان بالعجز أمام قوى الطبيعة والمجتمع. للدين إذن جذوره التاريخية والاجتماعية في الإنسان والمجتمع، فقد حاول فيورباخ وضع الفلسفة في التاريخ يصف فيها تطور الوعي الأوروبي من الدين في العصر الوسيط والعصر الحديث قبل هيجل ماراً بالمثالية والفلسفة التأملية عند هيجل وأخيراً إلى الواقعية الحسية أو المادية الطبيعية عند فيورباخ نفسه وهذا هو تقدم الإنسان نحو نفسه وليس تقدم الله، هو نشاط واعٍ لرقي الإنسان وكماله. فالمستقبل لا دين له، إنما المستقبل دين الإنسانية. كما

اتجه شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤) نحو نقد النصوص الدينية وبيان نشأتها وتكوينها في الوعي الجماعي التاريخي، وأن العقائد وفي مقدمتها ألوهية المسيح ما هي إلا أسطورة. هناك تقابل بين يسوع التاريخ ويسوع الإيمان، ما الأول وسيلة لنا لمعرفته، نظراً لعدم وجود نصوص تاريخية صحيحة عنه، والثاني هو ما عاشته الجماعة المسيحية الأولى وما تصورته على أنه يسوع، كما درس روايات الأناجيل وبين كيف أنها تعبر عن إيمان الجماعة المسيحية الأولى. وتعكس تصورات كتاب الأناجيل وأوضاعهم الإجتماعية، ولا ترى حقائق أو وقائع عن حياة المسيح. المسيح أسطورة من نوع أساطير الآلهة في ديانات الشرق القديم ودين اليونان والرومان. ولا يعني ذلك أن المسيحية ليست ديناً حقيقياً لأن وحدة الله والإنسان ليست في المسيح بل في الإنسانية كلها، وهي علاقة حالة وليست مفارقة، عامة وليست خاصة، فكرية وليست شخصية. كما بين باور (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢) أن العقائد ما هي إلا إبداعات ذهنية شعبية وأن شعور الديني ما هو إلا شعور إجتماعي، وأن الإغتراب الديني ما هو إلا اغتراب جماعي. أستأنف دراسة شتراوس في حياة يسوع فقد انتهى إلى نفس الشيء عن طريق نقد المصادر وبيان انسانيتها لا مصدرها الإلهي، وبالتالي تعبيرها عن أساطير البيئة الدينية، فلا فرق بين الأناجيل وأشعار هوميروس وهزيود أو «حياة الفلاسفة» لديوجين اللايرتي، فطبقاً لنقد النصوص وليس الأفكار ميتافيزيقية مستقبلة ليس للمسيح وجود تاريخي أو إلهي، بل هو مجرد مثل أعلى أفرزه الوعي الديني الراغب في الخلاص بصورة كل كاتب انجيل بطريقته الخاصة، ولا يوجد تصور واحد شامل يجمعها كلها، لا يوجد إله مشخص أو مفارق بل مجرد وعي ديني يفرز مثلاً أعلى، وفي السياسة أنكر باور أية سلطة في الدولة

سواء الكنيسة أو سلطة الدولة لأن السلطتين الدينية والمدنية تمنعان من حرية الفكر، ولأن العقل له سلطان على المملكتين. لا يعيش الإنسان إلا في ملكوت خاص، الحرية مثله الأعلى حتى وإن لم تتحقق في ممارسة فعلية، الدين تعبير عن وعي الإنسان في غياب النقد حتى يشعر بالأمان في عالم غريب عنه غير مفهوم له. والكنيسة هي السبب الرئيسي في عدم تنمية الشعور النقدي عند المؤمن، والدولة المتعاونة مع الكنيسة هي العدو الأول. حاول إيجاد حل لليهود في ألمانيا بعيداً عن الإصلاح العملي للوضع القائم أو الإنشائيات الخطابية للثورة الفرنسية. فقال بتحرر اليهود من خلال تحرر الألمان، وتحولهم إلى مواطنين لا رعايا. لا حل للمسألة اليهودية إلا بحل المشكلة الدينية والمؤسسة الدينية بأن يصبح الإنسان مواطناً حراً في دولة حرة. يتحرر اليهود عن طريق تحريرهم من اليهودية أولاً كما يتحرر المسيحيون عن طريق تحريرهم من المسيحية. ثم حاول شترنر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦) التخلص من أفعال المذهب المجرد ومن المجتمع وجعله أوحد، ليس كمثله شيء، له صفات، حر طليق، لا قيد عليه من الله، ومن الدولة، فكان أول مؤسس للفوضوية، وأخيراً قام ماركس الشاب (١٨١٨ ـ ١٨٨٣) يجمع هذه الخيوط كلها لبيان صلة الفلسفة بالفقر، وعلاقة الفرد بالمجتمع، والإنتقال من نقد الدين إلى نقد المجتمع. وفي مؤلفات الشباب تظهر القطيعة مع المثالية الدينية ومع الأيديولوجيات الألمانية السائدة عند أقرانه من الهيجليين الشبان، من تحرير العالم كله بدلاً من تحرير اليهود وحدهم كما أراد موسى هس بإسم الصهيونية. وبدلاً من تحرير اليهود عن طريق تحرير المسيحيين وتحرير ألمانيا بإسم الأيديولوجية الألمانية التي تقوم على الوعي الذاتي والحرية والأمة، يتحرر اليهود عن طريق

تحرير البروليتارليا العالمية وتحرير العمال والدخول في الصراع الطبقي، فلا فرق بين يهودي ومسيحي، بين الألماني وغير الألماني، إنما الفرق بين الغني والفقير، بين صاحب رأس المال والعامل.

والحقيقة أن الهيجليين الشبان استطاعوا الخروج على التبرير العقلي للإيمان فقد أعلنوا أنه لا يوجد إلا الإنسان الأحد، الفرد الصمد، بلا إله أو آخر أو مجتمع. واللاهوت عند فيورباخ علم إنسان مقلوب أو اسقاط للإنسان من نفسه على الله، والعقائد الدينية عند شتراوس حصيلة الأساطير المقارنة ولتاريخ الشعوب المجاورة، وإقرار من حضارتها، والنص الديني عند باور نشأ وتطور في التاريخ، ويعبر عن الجماعة المسيحية الأولى، والأيديولوجية الألمانية بالرغم من مهاجمة ماركس وانجلز لها لمثاليتها تعبر عن أكبر تطبيق جذري للعقل في المثالية. كما أن وضع الدين في الغرب وكما وصف ماركس أفراز للأوضاع الإجتماعية والتركيب الطبقي، وأحد الوسائل لإستغلال الطبقات المحرومة أو افراز من حرمانها، «الدين أفيون الشعب»، وزفرة المضطهدين».

وبعد نقد الهيجليين الشبان للهيجلية في منتصف القرن التاسع عشر عادت الهيجلية في نفس الفترة وبعدها بقليل وامتدت حتى النصف الأول من القرن العشرين. وكرد فعل على الوضعية بدأت الهيجلية الجديدة في اسكتلندا وانجلترا دفاعاً عن الدين والفلسفة التأملية ثم امتدت إلى أمريكا وإلى أنحاء القارة الأوروبية، بدأها توماس هل جرين (١٨٣٦ ـ ١٨٨٢) لرد اعتبار الله في الدين. فالله أو المطلق موجود بدليل أن الإحساس جزئي ناقص يفترض علاقة بمعرفة كلية موجودة بالعقل الكلي أو بالله، فالله أصل كل معرفة وإذا عادت النفس إلى ذاتها فإنها تكتشف مثلاً أعلى

محايثاً فيها وهو الله. ويرى استرلنج (١٨٢٩ ـ ١٩٠٩م) في كتابه «سر هيجل» أن الهيجلية هي الفلسفة المسيحية الحقة لأنها تبين ان المسيحية هي الدين المطلق، وتوفق بين العقل والإيمان. وحاول بوزانكويت (١٨٤٨ ـ ١٩٢٣) إعادة بناء الهيجلية ابتداء من الفرد، لا يجد الفرد نفسه في الشخص بل في التعالي على الذات، في الفن والدين والمجتمع وفي المطلق. وفي كتابه «ما الدين» ؟ يرى أن الإدراك والتفكير والحياة الإجتماعية والحياة الأخلاقية والتأمل الفني والتجربة الدينية كل ذلك يؤدي إلى تحقيق الأنا في ما هو أبعد منها وهو المطلق. وينقد برادلي (١٨٤٦ ـ ١٩٢٤) الفلسفة الحسية النفعية وضيق النظر والتعصب للرأي خاصة في موضوع الدين. ويرى أن الفلسفة والدين كليهما يعبران عن المطلق الذي نتجه نحوه. تثبت الفلسفة أن العلم بالشيء ضئيل بالنسبة لغنى الوجود، بينما يتصور الدين المطلق في ذاته بمعان وصور مستمدة من التجربة. وفي حين تراجع الفلسفة ماهياتها ومعانيها لنظرية في التصديق والحكم لا يراجع الدين تصوراته ولا أحكامه، وبهذا المعنى تكون الفلسفة أعلى قدراً، بينما تقتصر الفلسفة على الحقيقة النظرية بحثاً عن الحق، يتجه الدين نحو الممارسة العملية تحقيقاً للخير، فبهذا المعنى يكون الدين أرفع شأناً من الفلسفة. كما ينتقل تيلور (١٨٦٩) من التجربة الخلقية إلى الله، ويؤسس الإيمان في الكونيات وفي الشعور وفي التجربة الدينية. لذلك انتهى كثير من الهيجليين الجدد إلى التجربة الدينية المحضة بل وإلى التصوف. وجعل كروتشة (١٨٦٦ ـ ١٨٥٢) في إيطاليا الإلهيات من فعل الروح بالرغم من استبقائه للمنطق واستبدال الشعر والفن بالطبيعيات والإلهيات. وفي امريكا فسر رويس (١٨٥٥ ـ ١٩٢٤) الفلسفة الحديثة باعتبارها حدساً

دينياً. فالمثالية وبحثها عن المطلق هي في الحقيقة الدين في بحثه عن الله. كما حاول الجمع بين المثالية الألمانية بطابعها الشمولي والبرجماتية الأمريكية بطابعها الفردي في طريق ثالث يظهر فيه الله في التجربة الحية كما هو الحال عند وليم جيمس، عودا إلى المسيحية الأوغسطينية كما حاول الجمع بين الأحاديث الألمانية والفردية الأمريكية. فالفكر يقتضي المطلق حتى يكون الحكم ممكناً منزهاً عن الشك والنسبية. كما يقتضي التحقق في الحياة العملية. فالمطلق كل ناقص يتكامل على الدوام من خلال جهد الفرد، حياته بحياة الفرد وبحياة الجماعة.

واستمرت المثالية التقليدية التي منها خرجت الهيجلية الروحية الجديدة تتجه نحو روحانية فردية باطنية جديدة تعتمد أساساً على التجارب الروحية أكثر من اعتمادها على تحليل العقل المنطقي، وتعود لتأصيل جذورها عند ديكارت كما هو الحال عند الكييه في فرنسا أو عند اسبينوزا كما هو الحال عند سيير في روسيا وبنتشفيج في فرنسا أو عند ليبنتز وكما هو الحال عند فيكتور كوزان وكوتورا في فرنسا وتيشمولر في ألمانيا أو عند شلنج كما هو الحال عند كوزان وبنشفيج في فرنسا. وبعد أن كانت الهيجلية الجديدة قد خرجت من هيجل، أعاد هاملتون (١٨٧٧ ـ ١٨٥٦) إثبات وجود المطلق ابتداء من المعرفة النسبية وبمقتضى أخلاقي صرف. فالمطلق هو الحافظ للحياة والمبقي للروح، يتم تصوره متماثلاً للإنسان، وتصبح علاقته بالعالم مثل علاقة النفس بالجسم. وبالتالي يتم الإنتقال من الفلسفة إلى اللاهوت، فنهاية الفلسفة بداية اللاهوت. وقد طور تلميذه منسل (١٨٢٠ ـ ١٨٧١) موقف الأستاذ في كتابه «حدود الفكر الديني» لإثبات استحالة الإعتراض على الوحي ما دامت المعرفة نسبية. وإذا كان هناك ثمة تناقض فإنه يوجد في المعرفة

وليس في الوحي. وما لا يمكن إدراكه بيقين يكون موضوعاً للإيمان. ومن ثم يتم الإيمان بالله كشخص بالرغم مما في هذا الإيمان من تناقض وجمع بين اللامتناهي والمتناهي، وكذلك الإيمان بالفضل الإلهي وبالجزاء بالرغم مما بين العقيدتين من تناقض، وجمع فيكتور كوزان (١٧٩٢ ـ ١٨٦٧) كل المذاهب الفلسفية في نسق واحد، ليبنتز وهيجل وشلنج وفلسفة الوحي من أجل التعبير عن رؤية مثالية روحية دينية للعالم، فالله خالق العالم، وهناك حياة أخرى بعد الموت ولا فرق بين حقائق الفلسفة وعقائد الإيمان. ويتم صياغة ذلك كله في عقيدة وحدة الوجود حيث تتلائم الأضداد، ويثبت وجود الله لأنه حقيقة مطلقة تتطلب عقلاً مطلقاً. ومن ثم ندركه بالعقل إدراكاً موضوعياً، ولما كان الله غير متناه فهو الموجود الأوحد، ولما كان عقلاً فهو وجدان. ولما تطلب الوجدان التنوع والتباين فإن الله يستخرج الكون من ذاته بتطور إرادي كما يستخرج الإنسان من نفسه فعله الإرادي. وهذا التطور اللازم في الله أحد متطلبات كماله باعتباره العلة المطلقة. فكل ما في الكون من حياة ومظاهر كونية من آثاره وتجلياته وكان مين دي بيران (١٧٦٦ ـ ١٨٢٤) قد سبقه إلى وضع هذه المثالية الروحية الدينية على أسس نفسية ناقداً الأدلة على وجود الله عند ديكارت القائمة على مبدأ العلية. فالله ليس علة طبيعية مثل باقي العلل الطبيعية. كما أن الدليل الأنطولوجي فارغ عقيم لا يثبت شيئاً لأن الوجود تجربة وحياة ومشاهدة وليس قضية استنباطية. لا يثبت وجود الله إلا في النفس وما تشعر به من اشراق في الإبداع الفلسفي والفني والديني ولا يمكن ان يكون صادراً عن انفعالات النفس وتفاعلاتها مع الجسم. الدين مجرد عاطفة يشعر بها المؤمن دون عقيدة أو طقس أو كنيسة. وارتبطت المثالية عند برنشفيج (١٨٦٩ ـ

١٩٤٤) بمعرفة الذات وبالحياة الروحية وبالدين بعد أن كشف وصفه لتطورها واكتمالها عن أساسها الديني الدفين. وامتدت المثالية الروحية إلى أمريكا على يد برونسون (١٨٠٣ ـ ١٨٧٦) تلميذ كوزان. فبالرغم من أنه من أنصار مذهب التأليه الطبيعي إلا أنه يصف فلسفته بأنها اقرب إلى العقلانية منها إلى الإيمانية. بالرغم من تطور بولياكوف (١٨٧ ـ ١٩٤٤) منظر الأيديولوجية الليبرالية الروحية الروسية ابتداء من الماركسية الحرفية الى الديمقراطية والطوباوية الإشتراكية إلى الرأسمالية إلا أنه استقر أخيراً في التصوف. وحاول الجمع بين العلم والفلسفة والدين في نطاق الإيمان دون الوقوع في الخرافات والأساطير. واعتمدت فلسفته الدينية المتأخرة على مفاهيم المطلق والكون والحكمة باعتبارها وجوداً ثالثاً يضم الله والكون مما يكشف عن الباعث الديني الدفين في المثالية التقليدية.

وقد اتجهت المثالية التقليدية نحو مزيد من الروحانية في فرنسا خاصة مع التركيز على الحرية. فكتب إميل فاشرو (١٨١٠ ـ ١٨٩٧) «المذهب الروحي الجديد» الذي يقوم على تحقيق المثل الأعلى وإيجاد معنى للوجود. وأن المخيلة في الإنسان تصور الأشياء المادية، والوجدان يعطي قوة روحية شبيهة بما في النفس. والعقل يدرك قوة لا متناهية في الوجود. الله غير متحقق. ويتحقق شيئاً فشيئاً بتحقق المثل الأعلى. كما اقترب جول سيمون (١٨١٤ ـ ١٨٩٦) من «الدين الطبيعي» الذي يتجلى في «حرية الضمير» وفي «الواجب»، وهي عناوين كتب له، وهو نفس موقف بوك جاني (١٨٢٣ ـ ١٨٩٩) بتركيزه على العلة الغائية وأخلاق الواجب، والإنتقال من علم النفس إلى ما بعد الطبيعة. كما حاول جول لكييه (١٨١٤ ـ ١٨٦٢) إثبات الحرية اعتماداً على ديكارت،

وجعلها شرط المعرفة. فهي الحقيقة الأولى التي تنتظم منها باقي المعارف، كما حاول شارك سكرتان (١٨١٥ ـ ١٨٩٥) تأويل العقيدة المسيحية من أجل تأسيس الاخلاق، فإذا كانت الأخلاق لا تستغني عن الحرية فالله هو المبدأ الأعلى والقانون الشامل لها. والله موجود ذاتياً وهو في نفس الوقت حرية مطلقة وأساس الحرية الإنسانية، وما الميتافيزيقا إلا تاريخ للحرية، ولا يريد الله الخلق لنزوع فيه وإلا كان الخلق ضرورياً بل يريد الخلق لذاته عن طريق المحبة، يريده كغاية بفعل حر منه. وفي نفس الوقت الذي يؤسس فيه كورنو (١٨٠١ ـ ١٨٧٧) نظرية الإحتمالات، ويطبقها في العلوم الإجتماعية والتاريخية في إطار من النسبية العامة في المعرفة، يعتبر الإيمان وسيلة لإدراك ما يعجز العقل عن تصوره لأنه معقول في الذهن الإلهي باعتباره عقلاً شخصانياً مع أن الله ذاته ليس موضوعاً للعلم بل موضوعاً للإيمان. وحاول رينوفييه (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) إعادة بناء الكانطية على أسس روحية باطنية، متجاوزاً التصور الآلي الموروث من نيوتن وكانط إلى تصور روحي آخر، يجمع بين الحرية والإيمان في مقولة اللاتناهي التي على اساسها يمكن تصور الله، والله هو فكرة النظام الخلقي الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة دون ما حاجة إلى تصور الله خالقاً للطبيعة وموفقاً بينها وبين الفضيلة. الله هو مملكة الغايات أو نظام الغائية، فالإيمان بالله شرط الحرية، وممارسة الحرية شرط الإيمان بالله، وتقترب المثالية الروحية أكثر فأكثر من المذهب الحيوي خاصة في فرنسا عند رافيسون (١٨١٣ ـ ١٩٠٠) الذي يجعل علة الحياة والحركة في الطبيعة نزوعاً نحو العقل الإلهي الموجود حقاً وليس مجرد مثال من المثل الأفلاطونية، وبالتالي تكون الأرسطية مدخلاً جيداً للمسيحية نظراً

لتصوره النزوعي الحيوي للطبيعة. تنبأ بفلسفة المستقبل وسماها «الروحانية الوضعية» في تقريره عن الفلسفة الفرنسية، كما ركز على الجوانب الروحية في الشخصية الإنسانية خاصة في ميادين الفن والأخلاق. وربط الميتافيزيقا بعلم النفس كعادة الفلاسفة الفرنسيين. كما أكد لاشيلييه (١٨٣٢ ـ ١٩١٨) على أهمية مبدأ الغائبية كقانون عام يخضع له العالم. وهي غائبية أخلاقية تعني النزوع نحو الخير، ومن ثم لا فرق بين الفلسفة والدين، وقد تكون كبرى المسائل دينية أكثر منها فلسفية مثل المطلق، الصوري في الفلسفة، الحي في الدين فإذا لم يتم الإتفاق خاطر الإيمان تاركاً الدليل الوجودي إلى الرهان، فالإيمان قادر على تجاوز حدود الفكر والطبيعة. والحرية عند بوترو (١٨٤٥ ـ ١٩٢١) تعبير عن الواقعية. وهي قوة لا متناهية تنزع نحو الخير والحياة الخلقية، والله هو الذي تشعر به النفس في جهدها للإقتراب منه، هو نزوع إلى المثل الأعلى وتحقيق الكمال، وقوة جذب نحو الخير والجمال، فالله علة كل خلق وإبداع في العالم لأنه حرية وحياة. وتدور حول هذه المعاني معظم مؤلفاته مثل «بسكال»، «نفسية التصوف»، «العلم والدين في الفلسفة المعاصرة». وقد تحولت المثالية الروحية في النهاية إلى المذهب الحيوي عند جويو وفوبيه. يعترض جويو (١٨٥٤ ـ ١٨٨٨) على وجود الله وأدلته في تاريخ الفلسفة نظراً لوجود الشر في طبيعة الإنسان. فالدين قائم على الإحسان بالتبعية المادية والخلقية والاجتماعية للكون. وكلما ازداد الإنسان استقلالاً قل احتياجه للدين، وتستطيع العلوم الإنسانية، علوم النفس والأخلاق والاجتماع والقانون والجمال والتاريخ القيام بوظيفة الدين. وأن تاريخ الإنسانية لهو مسار من دينية الماضي إلى لادينية المستقبل. أما فوبيه (١٨٣٨ ـ ١٩١٢) فإن فكرة

القوة هي عنوان مذهبه وأساس الحياة الروحية ضد المذاهب العقلية المجردة والمذاهب الحسية المادية، وأن الرغبة في توحيد العلم ونصب مثل عليا للأخلاق تؤدي إلى تأكيد وجود الله الذي يؤسس المثل الأعلى.

وامتدت هذه المثالية الروحية خارج فرنسا إلى ألمانيا وإيطاليا. بدأ لوتزه (١٨١٧ ـ ١٨٨١) من كانط، من مملكة القوانين الكلية الضرورية التي هي شرط لكل وجود ممكن، كان غائباً في الفلسفة مؤلها طبيعياً في الدين، في النفس طموح إلى الكمال وإيمانها بوجود روح أعظم متمايز رتب كل شيء نحو غاية وهو الخير. وهو الوجود الحق. الله الروح الحي الشخصي الذي خلق عالم الأرواح الشخصية، وهو الذي أعطي عالم الظواهر واقعيته. يصعب تفسير الطبيعة والوجود من حيث هما كذلك. فهما ناتجان عن المطلق الواحد ذاتاً وأفعالاً. والجوهر اللانهائي، وهو الخير، إله شخصي لأن الشخصانية أعلى قيمة وبالتالي أكثر واقعية، ولا يمكن معرفة كل شيء، وتبقى المعرفة الشاملة وحدها مع الله. ويظهر هذا المثل الأعلى عند ادوارد فون هارتمان (١٨٤٢ ـ ١٩٠٦) على مستوى اللاشعور ثم ينبثق إلى الشعور متجاوزاً اياه نحو الشعور المطلق، بل أن العالم ذاته هو تحول من اللاشعور إلى الشعور. ويمكن للإنسان تجاوز السعادة الدنيوية عن طريق تنظيم المجتمع وذلك عن طريق ترك أوهام ثلاثة مسيطرة عليه: السعادة الدنيوية، والسعادة الأخروية، والسعادة في تقدم المجتمع. ثم تحولت المثالية إلى فلسفة الحياة عند نيتشه (١٨٨٤ ـ ١٩٠٠). الذي أراد أن يصير قسيساً مثل والده وجده ولكنه درس الصلة بين العقائد الدينية وظروف نشأتها الإجتماعية والتاريخية كما هو الحال في علم اجتماع المعرفة. ترك الدين

نظراً لما تمثله أخلاقه من ضعف وخنوع واستكانة. فإرادة الحياة هي إرادة القوة من أجل خلق الإنسان المتفوق. نقد القيم الأخلاقية الدينية ثم قلبها إلى عكسها، وأراد تحرير الإنسان من العبودية للدين وللدولة، وآمن أن توارث أخلاق العبيد جاء من الشعب اليهودي الذي هو شعب عبيد، ثم أرادت المسيحية تحرير العبيد الضعفاء، وهو صاحب العبارة الشهيرة «أن الله قد مات» منتهياً إلى العدمية المطلقة. وأسس أوكن (١٨٤٦ ـ ١٩٢٦) ميتافيزيقا روحية في مقابل المثالية والمادية وأشكالها المختلفة من طبيعة ووضعية وآلية. والحياة الروحية تجربة تقوم على المعارضة والصراع لتؤكد الذات المقاومة على قدرتها على إيجاد بدائل عن النزعتين الروحية والطبيعية. وهي اختيار حاسم في المواقف. وكل المتعارضات جزء من الحياة الروحية، والتوفيق بين النزعتين كدافعين حيويين ليس مجرد حدس عقلي بل هو جهد فردي شجاع، عمل ملتزم ومخلص. وقد حاول أوكن بذلك التوفيق بين التجربة الحية والبروتسانتية الليبرالية. وفي إيطاليا حاول روزميني (١٧٩٧ ـ ١٨٥٥) وجيوبرتي (١٨٠١ ـ ١٨٥٢) تأسيس هذه المثالية الدينية على طريقة مالبرانش، والإنتقال من الرؤية المعرفية إلى وجود الله الذي ترسم صورته في النفس. وفي انجلترا جعل سدجويك (١٨٣٨ ـ ١٩٠٠) الله أي التأليه الطبيعي العقلي هو الضامن للتوفيق بين المصلحة الشخصية والمصلحة العامة أي بين القواعد الخاصة والمبادىء العامة.

وإذا كان الفكر الديني قد ظهر وتبلور في ثنايا المثالية فإنه قد تمت إزاحته جانباً من الوضعية باعتباره أحد أنماط التفكير السابق على الفكر العلمي. والوضعية إسم نوعي يضم عديداً من التيارات المادية والتطورية والحسية والتجريبية والنفعية ثم الوضعية بالمعنى الدقيق الوضعية

الإجتماعية، وهي استمرار للتيار التجريبي في القرن السابع عشر والثامن عشر ويستمر حتى النصف الأول من القرن العشرين عند دوركهايم وليفي بريل حتى الوضعية المنطقية، ويمكن إجمالها في ثلاثة تيارات متمايزة المادية والتطورية، الحسية، والتجريبية، ثم النفعية والوضعية.

وتمثل نظرية التطور قبل دارون وبعده قلب الإتجاه المادي التطوري. فعند روبينيه (١٧٣٥ ـ ١٨٢٠) أول التطوريين في فرنسا يتكون كل شيء من الخلايا الحية بعد أن خلق الله العالم من جوهر مادي. وتحولت المادية الخالصة إلى مادية تطورية على يد لامارك (١٧٤٤ ـ ١٨٢٩). ولا يسير التطور لديه من تلقاء نفسه بل طبقاً لغائية حالة في الطبيعة، أو نوع من القصد الإلهي مما دفع بعض أنصاره إلى اعتبار العقل أو الروح أحد العوامل المؤثرة في التطور. وأسقط كوفييه (١٧٦٩ ـ ١٨٣٢) الغائية من حسابه مستبدلاً بها نظرية الكوارث، فبدلاً من خلق إلهي واحد هناك سلسلة من الأفعال المتكررة مثل المعجزات تكون أحد العوامل الطبيعية في التطور. ثم بلغت نظرية التطور أوجها في انجلترا عند دارون (١٨٠٩ ـ ١٨٨٢). وقد أشيع عنها أنها تنكر الخلق بالرغم من قول دارون إن الصور الأولية للحياة مخلوقة، وأن هناك حلقات مفقودة بين السلالات الحيوانية خاصة بين الشمبانزي الأعلى والإنسان، وهو لا ينكر العناية الإلهية ولا يثبتها بل يضعها خارج دائرة البحث العلمي. ثم تبعه سبنسر (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣)، وحاول إيجاد مكان للدين مع العلم داخل نظرية التطور وبناء فلسفة شاملة، فإذا كان العلم ميدان المعلوم فإن الدين مكان المجهول، ويقع التناقض بينهما عندما يحاول الدين تعيين ماهية العلة المطلقة، وهو أمر ميتافيزيقي مستبعد أو يحاول حل مسائل لا يحلها إلا العلم، وعندما يحاول العلم

أن يتعرض إلى مسائل من شأن الدين، ويتفق الدين والعلم عن طريق تحديد مجال كل منهما وتقسيم واضح للعمل، أن للعاطفة الدينية أصلاً عميقاً في الإنسان، احترام النفس ونزوعها نحو الأسمى. لم يحاول سبنسر إقامة أدلة على وجود مفارق للطبيعة وضامن للدين والأخلاق بل اكتفى ببحثها في إطار عظمة الطبيعة. وسار هيكل (١٨٣٤ ـ ١٩١٩) على آثار دارون. فلما عاداه المثاليون والكنيسة اضطر إلى التراجع، واستبدل بالإيمان الكنسي الإيمان بقوى الطبيعة الإلهية.

وظهرت الحسية والتجريبية في ألمانيا عند بنيكه، وفشنر، وافيناريوس، وماخ، وفونت، وتسيهن، وفي فرنسا عند تين وشاركوه، وفي روسيا عند بافلوف، وفي انجلترا عند بيرسون، وفي أمريكا عند واطسن. ويغلب عليهم جميعاً ميدان علم النفس الفيزيقي. ومع ذلك سلم فشنر (١٨٠١ ـ ١٨٨٧) بتطور الروح على نحو منفصل أو منقطع مما يسمح بوجود الله كغائية في الطبيعة أو كشعور لا نهائي. كما آمن بأن الميتافيزيقا تعبر عن حاجة الإنسان الدؤوب عنه، ومعيار صدق الإيمان هو فائدته العملية، ومعيار صدق الميتافيزيقا وجداني خالص كما أن معيار صدق العلم استقرائي تجريبي خالص. العالم وجدان واحد هو وجدان الله، وكل وجدان مظهر من مظاهره. وكان فونت (١٨٣٢ ـ ١٩٢٠) أقل منه إيغالا في أمور الروح بالرغم من تسليمه بأن الغاية القصوى من الإجتماع الإنساني هو نمو القوى الروحية.

أما النفعية والوضعية فقد ظهرت أساساً عند بنثام ومل وكومت. فإذا كان بتنام (١٧٤٨ ـ ١٨٣٢) قد استغرق في حساب اللذة فإن مل (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) بالرغم من تأكيده على مذهب المنفعة العامة إلا أنه يؤكد على حرية الإعتقاد بجزء من الحريات العامة للإنسان. ثم وضع

كومت (١٧٨٩ ـ ١٨٥٧) الصيغة النهائية للوضعية الإجتماعية، ووصف تطور المجتمع البشري في قانون ذي حالات ثلاث: المرحلة اللاهوتية، والمرحلة الميتافيزيقية، والمرحلة العلمية. في الحالة الأولى فسرت الإنسانية ظواهر الطبيعة باللجوء إلى مبدأ مشترك أو علة أولى كما هو الحال في «الفيتيشية» . ثم تكاثر هذا المبدأ في تعدد الآلهة أي تعدد القوى والعلل. وأخيراً توحدت الآلهة في إله واحد مفارق كما هو واضح في عقيدة التوحيد.

موضوع الرحلة اللاهوتية مطلق، وتفسيراتها تتجاوز الطبيعة، ومنهجها خيالي. وفي السياسة هي مرحلة الكهنة والملوك، ورجال الدين ورجال السياسة. وفي المرحلة الميتافيزيقية تتحول العلل الخارجية إلى علل داخلية في صميم الظواهر الطبيعية مثل العلة، القوة، الجوهر، النفس، الحرية، الغاية. وتعتمد على الإستدلال بدلاً من الخيال، وتقوم على التجربة في أقل درجة ممكنة. يمكن للعقل فيها أن ينقد المرحلة اللاهوتية ويبين تناقضها. ومن الناحية السياسية تنشأ مدينة يحكمها القانون. وفي المرحلة العلمية يقصر العقل مهمته على رصد الظهوار، ويتنازل عن طموحه نحو المطلق، ويدرك نسبية المعارف. فتحل الملاحظة والمشاهدة والتجربة محل العقل والخيال، ويتم اكتشاف القوانين العلمية. وتكون إجابة العلم على سؤال «كيف» وليس على سؤال «لم». ولا يمكن أن تنتهي المرحلة الميتافيزيقية. وبعد هذا تضع الوضعية ديناً جديداً هو دين الإنسانية. وهو الموحد للبشر جميعاً كما فعل الله في المرحلة اللاهوتية. وسار على أثره تلميذه دوركهايم (١٨٥٨ ـ ١٩١٧)، ورصد صور الحياة الدينية كظواهر اجتماعية في «الصور الأولية للحياة الدينية». الدين قديم مثل الإجتماع وتطور مثله. بدأ

بتصور الناس قوة لا شخصية متفرقة في الأشياء تؤثر فيها وتمنحها قوتها، ثم تتشخص هذه القوة في «الطوطم» أولاً ثم في الإله الواحد ثانياً، فتظهر فكرة الله كموجود شخصي تجب له العبادة والطاعة، فهي فكرة اجتماعية صرفة لا تعبر عن إحساس باطني ولا هي مكتسبة بالإستدلال. ومع ذلك فالدين من أقوى مظاهر الحياة الإجتماعية. وسار على أثره ليفي بريل (١٨٥٧ ـ ١٨٣٩)، الذي جعل الدين إحدى صور التفكير البدائي في مقابل الفكر المنطقي لدى الشعوب المتحضرة. يعتمد الفكر الديني على الخيال، ولا يراعي مبدأ عدم التناقض، ويثبت وجود قوى فوق الطبيعة، قوى خفية تسبب السعادة والشقاء. ويلزم عنها قوانين واعراف، الغاية منها، إحداث التماسك الإجتماعي. وافترق ليتريه (١٨٠١ ـ ١٨٨١) عن كومت لقوله بدين الإنسانية بالرغم من إثباته الدين كمرحلة أولى في تطور البشرية، كذلك جعل رينان (١٨٢٣ ـ ١٨٩٢) العلم محل الدين، وأصبح العلم هو المفسر الوحيد للدين سواء في دراسة النصوص التاريخية أو تفسير الظواهر الدينية تفسيراً طبيعياً. وفي انجلترا نقد بكلى (١٨٢١ ـ ١٨٢٦) التفسير اللاهوتي للتاريخ من أجل اكتشاف قوانين تطوره. وحاول جودل (١٨٤٨ ـ ١٩١٤) في ألمانيا تأسيس دين جديد يقوم على الثقافة الوطنية.

الفصل الثامن:

الفكر الديني في القرن العشرين (البرجماتية، الوجودية، الشخصائية، التوماوية الجديدة، الأوغسطينية الجديدة).

يصعب تصنيف فلاسفة القرن العشرين في اتجاهات متمايزة نظراً لإشتراكهم جميعاً أما في نقد المثالية أو نقد التجريبية أو نقدهما معاً؛ من أجل الجمع بينهما مباشرة أو عن طريق التوسط بالحياة أو بأحد عناصرها. ومع ذلك يمكن التمييز بين اتجاهات سبعة رئيسية يضم كل واحد منها تيارات فرعية. الأول نقد المثالية، ويتضح ذلك عند البرجماتية، والوضعية المنطقية، والواقعية الجديدة. والثاني نقد التجريبية في علم النفس الخالص، والكانطية الجديدة، والثالث الجمع بين المثالية والواقعية بلا توسط أو بتوسط فلسفة الحياة. والرابع الظاهريات وما ينشأ من تطبيقها في فلسفات وجودية. والخامس الشخصانية والتوماوية الجديدة والأوغسطينية الجديدة، والسادس مدرسة فرنكفورت والفكر السياسي الإجتماعي. والسابع الفلسفة التحليلية خاصة تحليل اللغة وبقايا الفكر الرياضي المنطقي والطبيعي عند فلاسفة الرياضة والمنطق والعلوم. لم يظهر الفكر الديني بوضوح نظراً لأن المعركة مع القديم قد انتهت منذ فلسفة التنوير واستقر الأمر لمثلها مثل الإنسان والطبيعية.

وفي نقد المثالية قامت البرجماتية بنقد كل مظاهر الفكر الصوري المجرد في الفلسفة أو الأخلاق أو الدين، ارتبط بيرس (١٨٣٩ - ١٩١٤) بالمنطق والرياضة والعلم، ولكن أصل واقعيته عند دنزسكوت في القرن الرابع عشر في نهاية العصر الوسيط. وجعل وليم جيمس (١٨٢٢ - ١٩١٠) الإنسان حراً في الإختيار بين أي من الإفتراضات المتعارضة في الأخلاق والدين، بالرغم من رفضه للجدليات الصورية والموضوعات اللاعقلانية متجهاً نحو المبدأ البرجماتي النفعي بدلاً من الفهم الموضوعي للحقيقة. إلا أنه انتهى إليالإيمانية، ودافع عن حق الإعتقاد فيما يمكن البرهنة عليه عقلاً، وأخيراً صب في الدين والتصوف. المادية والروحية لديه واجهتان لعملة واحدة، نفس التجربة الحية. بين المؤمن أن الله خلق العالم، بينما يرى المادي أن العالم تكون بفعل الطبيعة. ولما كان العالم قائماً ولا يمكن استعادة تجربة تكوينه في الماضي كانت النظريتان الإيمانية والعلمية محتملتين، وتظل المسألة ممتنعة الحل. أما بالنسبة للمستقبل فإنه يمكن الإختيار بين النظرتين كتجربة يمكن التحقق منها. ليس هم المستقبل مادياً نفعياً فحسب بل يشمل أيضاً الرغبة في البحث عن نظام خلق دائم. ولما كان العلم يقول بنهاية العالم بفعل تناقص قوى الطبيعة يظل الدين قادراً على أن يمد الإنسان بما يحتاجه من رغبة في الإطمئنان على المستقبل. وتصبح لفكرة الله الأفضلية باعتباره راعياً لنظام أخلاقي يقوم على الإستحقاق في عالم مستمر وباق بعد فناء الكون المادي. فالمذهب الروحي صادق بهذا المعنى، ويطابق التجربة الإنسانية وهي الرغبة في تجاوز العدم والفناء. ويمكن قول نفس الشيء بالنسبة لأنصار حرية الإنسان وأنصار الخير، فبينما يؤكد أنصار الجبر خضوع أفعال الإنسان

إلى ضرورة آلية يعبر أنصار الحرية عن رغبة الإنسان في الإختيار، وهكذا يكون الأمر في معظم المسائل الميتافيزيقية والدينية التي يمكن حلها عن طريق تحويلها إلى تجارب يتم التحقيق التحقق من صدق معانيها في النفس. وبذلك تؤيد التجربة الدينية المعتقدات الميتافيزيقية، وهي أعم وأعمق من التجربة العلمية القصيرة الساذجة. التجربة النفسية والتجربة الدينية أعمق وربما أصدق من التجربة العلمية. وكما أن للتجربة النفسية خصائصها الذاتية المباينة لخصائص الجسم فإن التجربة الدينية لها أيضاً خاصيتان رئيسيتان: القلق من الألم والشر، والشعور بالنجاة بفضل قوة عليا تشعر النفس بآثارها الحسنة. وكان جيمس قد تعرض لأزمة مرضية حادة وهو في شبابه ثم شفى منها بقبوله فكرتي العون الإلهي والحرية الكفيلة بتغيير مصير الإنسان. فازداد إيماناً بالتجربة الدينية وبقدرتها على أن تساعد الإنسان على المشاركة في موجود أعظم وهو الله. فيدخل في علاقة مع عالم الأرواح دون ما حاجة إلى رسوم أو أشكال أو إشارات أو رموز بل بمشاركة وجدانية باطنية مباشرة. وعلى هذا الأساس النفسي التجريبي تقوم عقائد الدين الثلاث: أن العالم المرئي جزء من عالم لا مرئي يكون أساسه وقيمته، وأن غاية الإنسان الوصول إلى هذا العالم اللامرئي والنعيم فيه، وأن الصلاة هي المشاركة مع الألوهية لتحقيق هذه الغاية، ليست التجربة الدينية حالة مرضية ناشئة عن اضطراب عصبي أو اختلال في التوازن النفسي والجسمي، بل هي إحساس مرهف مثل إحساس كبار الفنانين والأدباء، ثمرتها القداسة أي الفقر الإرادي والمحبة والإيثار. ولها ما يصادقها في باقي التجارب الشعورية عندما تحدث في النفس إلهامات فجائية منبثقة من أعماق اللاشعور، المخزون الرئيسي للحياة الروحية. لذلك يميل الشعراء إلى

نسبة إبداعهم إلى عبقر إله الشعر الذين يتصلون به اتصالاً روحياً باطنياً كهاتف من أعماق النفس، وبالتالي تجتمع للتجربة الدينية كل خصائص التجربة الصادقة مثل الحدس الأصيل، والآثار النافعة، والظواهر المعلومة، ومع ذلك فقد تكون عرضة للشك نظراً لأنها تجربة فريدة لا تتكرر دائماً، ويصعب تصديقها بملاحظة نزيهة متجردة. ويمكن تجاوز هذا الشك بالخروج من نطاق الموضوعية، ومن الإعتقاد إلى التصور، ومن النفس إلى الجسم، ومن الروح إلى الطبيعة. في تجارب أخرى مثل التراسل الروحي، وحضور الأرواح، والرؤية قبل الوفاة والإله الذي نقبل منه العزاء والعون ليس إلهاً مفارقاً ولا متحداً بالعالم لأن هذا الإله لا يدخل في علاقة مع الإنسان نظراً للتعارض اللاتناهي والتناهي، بين الخالق والمخلوق، بين الوحدة والكثرة، بين الحقيقة والظاهر. إنما هو الإله الذي يعبر عن الحاجة إليه واللجوء إليه ساعة العسر، معزياً أحياناً ومنذراً أحياناً أخرى. واعداً وأحياناً متوعداً وأحياناً أخرى، فهو إله متناه بتناهي النفس الباطنة وجزء من العالم النفسي، بين الإنسان وبينه درجات متفاوتة بين الكمال والنقص، اختلاف فقط في الدرجة وليس اختلافاً في النوع، درجات متمثلة في أرواح أخرى بين روح الله وروح الإنسان. وتناهي الإله يهون من وجود الشر، ويجعل مقاومته أمراً يسيراً هيناً يتم تجاوزه إلى الخير بفعل نفسي حر وبالإشتراك مع روح الله في تحقيق مصائر الكون. أما صفات الله النظرية التي طالما عدها الفلاسفة فهي عديمة الجدوى تكفي صفاته الخلقية مثل العدالة والعلم التي تبعث الخوف، والقدرية والخيرية التي تبعث الرجاء، وقد عرض جيمس آراءه هذه كلها في كتابه الشهير «أنواع التجربة الدينية»، ثم نقد ديوي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) المعتقدات التي تؤثر في حياة المجتمع الإنساني تأثيراً سلبياً،

فالفكر والمعتقدات أدوات للتحقيق. وفي ألمانيا أسس فايهنجر (١٨٥٢ ـ ١٩٢٣) فلسفة «كأن»، وهي نوع متطرف من برجماتية جيمس وذرائعية ديوي، تجعل المبادىء الرئيسية في العلوم الطبيعية والرياضيات والفلسفة والأخلاق والدين والقانون مجرد أوهام يمارسها الإنسان وكأنها صحيحة. وفي انجلترا جمع شيللر (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧) بين البرجماينة والنزعة الإنسانية حتى أصبحت البرجماتية أكثر اتساعاً وشمولاً لتطبيقها في المنطق والأخلاق والجمال والميتافيزيقا واللاهوت.

وإذا كانت الوضعية المنطقية قد قامت بتحليل كل القضايا العلمية والميتافيزيقية والدينية واخضاعها للتحليل اللغوي المنطقي لمعرفة إلى أي حد تفيد معنى، أو هي مجرد لغو أو صراخ أو إنشاء دون موهبة، فإن الواقعية الجديدة كانت أقرب إلى الفكر الديني نظراً لإتصالها بالتوماوية الجديدة خاصة عند صمويل الكسندر (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) في وصفه نشأة العالم ابتداء من المكان والزمان وصولاً إلى الألوهية. فالله هو المثل الأعلى للكون الذي لم يتحقق بعد، وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتي الملائكة ثم الله ابتداء من المكان والزمان وصولاً إلى الألوهية. فالله هو المثل الأعلى للكون الذي لم يتحقق بعد. وبعد خروج هذه القيمة الثلاثية يأتي الملائكة ثم الله ابتداء من هذه المادة الأولى: المكان والزمان، وهنا تتحدد الفلسفة بالدين، والروح بالطبيعة، والجمال بالحياة والتطور بالخلق. وقد حاول سمتس (١٨٧٠ ـ ١٩٥٠) فيلسوف «الكلية» صياغة فلسفة شبيهة تقوم على عامل التكامل في العالم. وهو عامل لا مادي، غيبي، صوفي يتجلى في السياسة في وجود الأقلية البيضاء كروح فعال للأغلبية السوداء في جنوب أفريقيا! وقد حاول سانتيانا (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) تأسيس واقعية نقدية يتمايز بها عن الواقعية الجديدة ولكنه انتهى

إلى الإغراق في الغنوصية والإيمان، وارتبط بالكاثوليكية باعتبارها تاريخاً وجمالاً أكثر منها ديناً، جمع بين العقل والروح، بين الأفلاطونية والمادية، بين الإعتقاد والشك، بين الروح والمادة، بين الشعر والدين.

وساهم الفكر الديني في نقد التجريبية كما هو الحال عند فسكة (١٨٤٢ ـ ١٩٠١) بأعماله اللاهوتية عن الله وخلود الروح وكأن التأليه يمكن أن يحفظ من الوقوع في المادية التجريبية الصرفة من أجل إفساح المجال للخلق الطبيعي في صيغة الطفرة والكمون. وقد حدث ذلك أيضاً في الكانطية الجديدة، فلم يساهم ناتورب (١٨٥٤ ـ ١٩٢٤) فقط في تطور الفلسفة النقدية بل مهد الطريق للتصوف الفلسفي. وكأن المثالية التي هي عقلانية الدين تعود إليه من جديد، وتتخلى عن عقلانيتها، وتغرق في التصوف. كما انتقل هرمان كوهين (١٨٤٢ ـ ١٩١٨) من الكانطية الجديدة إلى محاولة تأسيس فلسفة يهودية في عدة مؤلفات متأخرة له مثل «مفهوم الدين في نسق الفلسفة»، «دين العقل من الأصل اليهودي»، كما أدرك ماكس فيبر (١٨٦٤ ـ ١٩٢٠) العلاقة بين الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية. فالأخلاق الكالفينية، أخلاق الزهد الصارمة وعقيدة القدر المسبق للنجاة أو الهلاك أحد أسباب نشأة الرأسمالية. كما بين كاسيرر (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥) كيف أن الرمز، والأسطورة، والمقولة المنطقية، والصورة الفنية كلها أدوات معرفية دون تفاضل بينها في «فلسفة الصور الرمزية». ثم حول نيقولاي هارتمان (١٨٨٢ ـ ١٩٥٠) الكانطية الجديدة إلى الأنطولوجيا النقدية، واعتبر القيم الأخلاقية موجودة انطولوجياً، وكذلك تصورات المعرفة والقيم الجمالية، ومع ذلك لم تخل فلسفتة من بعض العناصر اللاعقلانية والغنوصية. فكل أشكال الوجود عنده سر وكأنه يعود من جديد إلى

ميتافيزيقا الوجود عند دنز سكوت، ووليم أوكام والمعلم ايكهارت أو إلى السر الأعظم عند يعقوب البوهيمي أو حتى عند الوجوديين المعاصرين. بدت بذور اللاعقلانية في الفكر المعاصر في إطار نقد الميتافيزيقا والمادية بالعودة إلى اللاشعور والإغراق في الغنوصية والإيمان بالتصوف. وإذا كانت فلسفة الحياة في القرن التاسع عشر قد ظهرت كامتداد للروحانية الوضعية فانها تستمر في القرن العشرين على أنها طريق ثالث بين المثالية والواقعية عند دلتاي وشبنجلر وبرنتانو. بل ويمكن اعتبار هويتهد في انجلترا وبرجسون في فرنسا أيضاً من هذا التيار. عند هوايتهد (١٨٦١ ـ ١٩٤٧) لا توجد تصورات ثابتة ولا جواهر في العالم. والإنسان وسط هذا كله بعواطفه وأفكاره ودينه. الواقع صيرورة كلية، عملية تطور ذاتي. صيرورة العالم تجربة إلهية حيث يتم تحديد الكليات وهي تنتقل من العالم المثالي، طبيعة الله الأولى، إلى العالم الطبيعي، طبيعة الله الثانية. وهكذا يتم العودة أو تتم العودة إلى العالم من أجل اكتشاف الله. وأهم مؤلف له في فلسفة الدين هو «تكوين الدين». ونقد برجسون (١٨٥٩ ـ ١٩٤١) في كتابه «منبعا الأخلاق والدين» تصور علم الإجتماع الوضعي للدين عند دوركهايم وليفي بريل وللتمييز بين الدين الساكن والدين المتحرك ولنقد الإلزام الخلقي عند كانط ولوضع دين وأخلاق حيوية تقوم على التصوف والدافع الحيوي ونداء البطل. كما ظهرت فلسفة الحياة في أسبانيا عند اونامونو وأورتيجا كحلقة وصل بينها وبين فلسفة الوجود. وتقوم فلسفة أونامونو (١٨٦٤ ـ ١٩٣٦) على الصراع بين العقل والإيمان، بين الفكر والحياة، بين المدنية والحضارة. وهي نفس ثنائية برجسون بين الكم والكيف، المكان والزمان، المادة والذاكرة، التطور والخلق. . .الخ.

ويثبت أونامونو الخلود لأن الإيمان يتجاوز العقل ويتفوق عليه. فالخلود أحد متطلبات الإيمان. وقد عبر عن ذلك في كتابه «احتضار المسيحية».

وقد صبت كل هذه المحاولات لإقامة مثالية واقعية، وروحانية وضعية والبحث عن طريق ثالث بتوسط فلسفة الحياة في الظاهريات. ومنها أو معها خرجت آخر تيارات الفكر الغربي. فالوجودية تطبيق الظاهريات في الوجود. والشخصانية حلقة اتصال بين الظاهريات والشخصانية عند شيلر في ألمانيا ومونييه في فرنسا، وباون في أمريكا. والتوماوية الجديدة عند ماريتان وجيلسون وهي من اكتشاف برنتانو كما اكتشف هيدجر دنزسكوت تلتقي مع الظاهريات في العودة إلى الأشياء ذاتها. والأوغسطينية الجديدة عند بلوندل ونيبور وتيليش أو اليهودية الوجودية عند بوبر وهيشيل وروزنزفايج ترتبط بالظاهريات المتأخرة عند هوسرل خاصة في مخطوطاته بعد أن تحولت إلى نزعة اخلاقية واتجاه روحي إيماني. وهي استعمال لمنهج تحليل الشعور ووصف التجارب المشتركة والعلاقات بين الذوات. أما الفكر السياسي الإجتماعي الإقتصادي التاريخي ومدرسة فرنكفورت فإنها قريبة الصلة بالظاهريات الإجتماعية. كما خرج الفكر الرياضي المنطقي والفلسفة التحليلية من ثنايا الظاهريات أو معها كما هو الحال عند فتجنتشتين. فكل التيارات في الفلسفة المعاصرة هي بطريقة أو بأخرى من الظاهريات أو معها أو ضدها كما هو الحال في فلسفة ما بعد الحداثة في الفلسفة التفكيكية والكتابة في نقطة الصفر عند دريدا وبارت. فالظاهريات عند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨) نهاية تكوين الوعي الأوروبي، وما بعدها تطبيقات لها في الأخلاق والدين والسياسة والمنطق واللغة... إلخ. وهي الهدف الأقصى للوعي الأوروبي كبديل عن الوحي القديم الذي مثلته الكنيسة

والعلم القديم الذي مثله أرسطو. هي مشروع الفلسفة الأوروبية كلها بعد أن تحقق منذ ديكارت حتى هوسرل هي القصدية الحضارية للوعي الأوروبي بعد أن استعاد وجوده من ثنايا العصر الوسيط والفلسفة المدرسية والسلطة الكنسية وتبعية القدماء، وأثبت ذاته في العصور الحديثة منذ إحياء الآداب القديمة والإصلاح الديني وعصر النهضة، وبداية بديكارت الذي وضع بؤرة الذاتية في «الأنا أفكر» واكتمالها في «الأنا موجود». مهمة الظاهريات تحليل الشعور أي تحليل القصد المتبادل، وهو في نفس الوقت جامع للمعرفة والوجود. هذه الوحدة بين الذات والموضوع، بين المعرفة والوجود، بين الصورة والمادية، بين المثالي والواقعي، بين العقل والتجربة هي التي جعلت الظاهريات في النهاية أقرب إلى وحدة الوجود الصوفية التي تتم فيها الوحدة بين الله والعالم، بين الحقيقة والواقع، بين الحق والخلق بتعبير إبن عربي. كما تدل أقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة على أن الظاهريات نزعة صوفية في صياغة عقلية تعتبر بحق بمثابة حكمة الإشراق في الوعي الأوروبي كما بدت عند السهروردي. وبهذا المعنى تكون الظاهريات إحدى الإتجاهات الروحية المعاصرة، وريثة المثالية الترنسندنتالية التي هي بدورها ورثة الإيمان التقليدي.

وهناك تصنيف شائع للوجودية إلى مؤمنة وملحدة. الأولى عند كيركجارد وياسبرز ومارسل وأونامونو وأورتيجا، والثانية عند سارتر وهيدجر وميرلوبونتي وكامو. وهو تصنيف غير صحيح نظراً لإختيار مسبق لمقياس الإيمان والإلحاد، الإيمان بالكنيسة والعقائد والشعائر والطقوس وليس التقوى الباطنية والدفاع عن مصالح الناس ونقد المجتمع. وكيف يكون الوجودي مؤمناً وهو يتعاون مع الإستعمار

الأمريكي في ألمانيا مثل ياسبرز أو الفرنسي في الجزائر مثل مارسل؟ وكيف يكون ملحداً وهو يدافع عن قضايا التحرر وشعوب العالم الثالث مثل سارتر وميرلوبونتي وكامو؟ أن التصنيف الأدق للوجوديين هو التصنيف السياسي: ووجودية محافظة مدافعة عن الغرب وهي في الغالب الوجودية الدينية مثل ياسبرز ومارسل وأورتيجا، ووجودية تحررية ناقدة للغرب مثل سارتر وميرلوبونتي وكامو.

والوجودية من حيث المنهج نوعان. وجودية ظاهراتية خرجت من هوسرل ومطبقة للمنهج الظاهرياتي بعد إعادة تفسيره بحيث يسمح بإصدار أحكام على الوجود وتأسيس «وجودية ظاهراتية» مثل وجودية سارتر وهيدجر وميرلوبونتي، ووجودية مستقلة عن الظاهريات نشأت لنفس الدوافع وفي نفس الظروف التاريخية مثل وجودية نيتشة وأونامونو وأورتيجا وكامو. لم تعالج الوجودية قضية الدين صراحة باستثناء كيركجارد أو بطريقة غير مباشرة باستثناء مارسل وياسبرز بحدثهم عن المطلق، والآخر المطلق، والمفارقة. ولكن البعض الآخر مثل سارتر وكامو ونيتشة خشي من المطلق على الحرية الإنسانية فنسبوا إليها صفات المطلق مثل المفارقة، والإطلاقية، والمجانبة. فلا يمكن للإنسان عند سارتر (١٩٠٥ ـ ١٩٨٠) مثلاً أن يكون مؤمناً بالله القادر عليكل شيء وأن يكون حراً في نفس الوقت. فالعلاقة بينهما على التبادل الأفضل، وليست على التضايف بواو العطف. وقد عالج سارتر في «المسألة اليهودية» موضوع المعاداة للسامية بطريقته الخاصة في تحويل المشكلة من الموضوعية إلى الذاتية. فالآخر هو رؤية الذات له وليس الآخر في ذاته وفي رؤيته لغيره من الذوات. أما الوجودية عند جابريل مارسيل (١٨٨٩ ـ ١٩٧٣) فلا تعارض العقائد المسيحية. فغاية الحياة الإتصال

بين الذوات، بين الإنسان والآخر، وبين الإنسان والآخرالمطلق وهو الله. وتبقى هذه العلاقة على الفردية والحرية في مقابل الشمولية والقهر والقبول المشترك للقواعد والأعراف. الوجود الإنساني ليس موضوعاً بل ذاتا. وهو وجود روحي رمزي كما هو الحال عند رويس. ويؤكد مارسل على الغائية بمعنى الأخرويات الدينية وبلغة العقائد المسيحية مثل التجسد والإيمان والخلاص والفداء. ويتحدث عن الآخر بمصطلحات العقيدة المسيحية مثل السر والأبوة والطاعة والأمل مشيراً إلى الظاهريات ليوحي باستقلاله الفلسفي عن الدين. ويحول بعض المصطلحات في العقيدة المسيحية مثل الفصل الإلهي، الشهادة، الموت، الأمل، الخطيئة إلى مصطلحات وجودية مشابهة مثل العالم الهش، المفارقة، الموقف، الحياة، السر. فخلق بذلك لغة وجودية مثل المشاركة والأنا والحرية موازية للغة الدينية مثل الإخلاص والسر والأخوة. ويطبق الوجودية الدينية في ميادين السياسة والإجتماع ضد خطايا التكنولوجيا والحرب. ويكون العود إلى الإيمان هو الحل، والمسيحية هي البديل. كما ينتهي باسبرز (١٨٣٣ ـ ١٨٦٩) من تحليل الوجود الإنساني إلى اكتشاف بعد المفارقة، أي اكتشاف الله في أعماق الوجود. وبالتالي يلحق باوغسطين وبسكال ومارسل طبق منهجه في التحليل النفسي الوجودي في دراسة عدة حالات من الأدباء والفنانين والصوفية مثل سترندبرج وفان جوخ وهولدرلن وسويدنبرج. فجمعه بين الفلسفة والدين كما كان الحال في العصور الوسطى. وبالرغم مما تبدو عليه فلسفته النظرية من بريق وجودي انساني إلا أن فلسفته السياسية أقرب إلى المحافظة الدينية والرجعية الغربية. وقد أعاد هيدجر (١٨٩٩ ـ ١٩٧٦) تفسير نظرية المعاني والمقولات عند دنز سكوت في العصر الوسيط من أجل البحث

عن أسس واقعية في الوجود الإنساني ضد الثنائية الأفلاطونية. ومع ذلك ظل الوجود لديه بلا اساس.

أما الوجودية المستقلة عند الظاهريات، وإن لم تكن منفصلة عنها، فهي الوجودية الروسية عند سولفييف، وبراديئيف، والفلاسفة الروحيين الذين جمعوا بين الوجودية الروسية والبرجسونية مثل لوسكي. بدأت منذ القرن التاسع عشر عند سولفييف (١٨٥٣ ـ ١٩٠٠) وقد تأثر بالمسيحية والبوذية والأفلاطونية الجديدة وفلسفات الأديان. كان في البداية من أنصار الحركة السلافية التي ارتبطت بالمثالية والتصوف ضد الوضعية الأوربية. وتقوم فلسفته على فكرة واحدية الوجود أو الفردية المطلقة اللامشروطة بحيث يصعب التمييز فيها بين الإنسان والعالم والله. الحقيقة لا عقلية ولا تجريبية بل معرفة متكاملة من خلال التجربة الصوفية القادرة على الكشف عن الوجود اللامشروط. بعد ذلك يمكن إعمال التأمل العقلي لفهم الموضوع، والخيال لتصوره. المعرفة الكاملة هي وحدة الفلسفة والدين والعلم ومهمة الفلسفة تبرير المثل الإجتماعية والدينية. فهي خادمة للدين ودائبة التفكير في رموزه. ثم تنعكس واحدية الوجود في المجتمع لتصبح وحدة الشعب والكنيسة، ملكوت الله على الأرض حيث تحل كل التناقضات الإجتماعية في ثيوقراطية حرة تجمع بين الكاثوليكية الغربية والأرثوذكسية الشرقية في نظام ملكي! وهي فلسفة متدينة سياسية انتهت إلى المصالحة مع الكنيسة الكاثوليكية. ثم حاول برديائيف (١٨٧٤ ـ ١٩٤٨) تأسيس فلسفة مسيحية جديدة، ومناهضة للماركسية بفلسفة مثالية باطنية صوفية أقرب إلى الليبرالية منها إلى الفلسفة الإجتماعية. تحمس إولاً للكانطية وانتهى إلى البحث عن الله والإيغال في تحليل التجارب الصوفية. عارض الصراع الطبقي الخارجي في سبيل تحرر داخلي

للشخصية الإنسانية عن طريق الدين والجدل الإلهي والإنساني في الفرد. بحث عن نظرية متكاملة قادرة على إعادة المثقفين إلى حظيرة التصوف. فالرأسمالية نظام لا إنساني، والمسيحية التقليدية أداة للإستغلال. والشيوعية تؤدي إلى اشتراكية الإنتاج. والماركسية لا تحل مشكلة الحرية الشخصية لأنها تجعل الفرد تحت سيطرة الطبقة. وأقرب النظريات الكاملة هي المسيحية الشخصانية الوجودية التي تقوم على أن الواقع الحقيقي هو وجود الذات وإبداعاتها الحرة. وجوهر هذا الإبداع هو الجدل الإلهي والإنساني، سر تولد الله في الإنسان، والإنسان من الله. والحياة الأخرى بعد رابع في الحياة لأن كل التحققات الأرضية فانية زائلة. وسمى هذه الفلسفة «العصور الوسطى الجديدة» . وكان يمكن للوجودية الروحية أن لا تكون بديلاً عن الماركسية ومناقضة لها في وجودية روحية ماركسية كما هو الحال في «لاهوت التحرير» في أمريكا اللاتينية. وحاول لوسكي (١٨٧٠ ـ) صياغة مذهب حدسي مطلق يوفق فيه بين افلاطون وبرجسون في تصور حلولي يقوم على تصوف مستمد من سولفييف. فالفلسفة تجربة إلهية بما يفوق الطبيعة. والعالم واحد، لا فرق بين الله والإنسان والطبيعة. وواضح أنه تعصب في الوجودية الروسية التفرقة بين المثالية والتصوف، والدين والوجودية.

وإذا كانت الوجودية الروسية نموذجاً لوجودية مسيحية مؤمنة فقد ظهرت وجودية يهودية مؤمنة أيضاً عند روزنزفايج، ومارتن بوبر، وهيشيل. فقد حاول روزنزفايج (١٨٨٦ ـ ١٩٢٩) تأسيس وجودية عن طريق تحديد الصلة بين اليهودية والمسيحية كرؤيتين صحيحتين للواقع، تجعلان الوحي والخلق والخلاص طريقاً إلى الحقيقة، وتتكون عناصرها الأولى من الله والعالم والإنسان، هذه الطرق الثلاثة والعناصر الثلاثة

تمثل نجماً سداسياً للخلاص. أما مارتن بوبر (١٨٧٨ ـ ١٩٦٥) فتدور فلسفته حول محاور ثلاث: الأول فلسفة الحوار، والعلاقات بين الذوات، وعلاقات التبادل. والله فيها هو الأنا الأبدي، الأنا الحق، الأنا المطلق، مصدر كل شيء. لا يمكن ملاحظته أو رؤيته بل ينكشف للذات عندما يكشف عن نفسه. والثاني الفلسفة اليهودية التي تجمع بين تراث الأنبياء ومتطلبات العصر والتي تحاور المسيحة وتحاول حل مشكلة الخير والشر. وتظهر قمة هذا المحور أيضاً في الله مع نقد الفلسفات المعاصرة التي أعلنت موت الإله، وفي إثبات ملكوت الله على الأرض (إسرائيل)، والمحور الثالث التصوف اليهودي كما ظهر في فرقة صوفية يهودية في أوروبا الشرقية وهي فرقة «الحاسيدين» التي تعني الصادقين والتيسأسسها «بعل شيم توف» وتابعه كبار الصوفية، وصف مقاماتها العشرة، وحاول إيجاد دلالتها بالنسبة للمحورين الأول والثاني. فبالنسبة للأول لا يعيش الإنسان بمفرده، بل هو في علاقة دائمة مع الآخرين. هذه المشاركة هي الأساس الأول لإقامة فلسفة في الدين، فالإنسان يعيش مع الله قدر عيشه في هذه الحياة. وهناك علاقة متبادلة بين الإنسان، والله قدر علاقة الإنسان بالآخرين، الله يبحث عن الإنسان قدر بحث الإنسان عن الله. الله يتجه نحو الإنسان بالكلام والوحي وإرسال الأنبياء. والإنسان يتجه نحو الله بالعبادة والصلاة والعمل الصالح. وفي المحور الثاني حاول تأسيس فلسفة وجودية دينية مستمدة من التراث اليهودي الصوفي، ويعبر فيها عن الطابع المأساوي للإنسان المعاصر، ومعتمدة على تصور اليهودية للطبيعة والخلق والشعائر ورسالات الأنبياء وحضور اسرائيل عبر التاريخ. كما بين حدود الإتجاه النقلي في الدين، وأهمية الإيمان الشخصي.

والشخصانية تيار عام نشأ في جميع أنحاء القارة الأوروبية وامتدادها في الولايات المتحدة. لها جذورها التاريخية الحديثة في الشخصانية التأليهية عند أوكن، والشخصانية اللاهوتية عند لوتز، والشخصانية المؤلهة عند بركلي. ولكنها ظهرت في القرن العشرين خاصة عند شيلر في ألمانيا ومونييه في فرنسا. فقد زاوج شيلر (١٨٧٤ ـ ١٩٢٨) بين الظاهريات وفلسفة الدين (الكاثوليكية). ووضع السيد المسيح في أعلى درجة في سلم القيم، وهو رمز للشخصانية الروحية. ثم صبت الشخصانية لديه في فلسفة في الدين تتمركز حول ظهور الخلود في الزمان. أما مونييه (١٩٠٥ ـ ١٩٥٠) فقد سمى تياره «الشخصانية السياسية». ففي نفس الوقت الذي يكون فيه الشخص وجوداً متجسداً، يتصل بالآخرين، يصارع ويجابه، ويتحرر في موقف، ويلتزم برأي، وله كرامة وحقوق، يتصل أيضاً ببعد روحي، بوجود كامل منزه. وفي السياسة تحولت الشخصانية عنده إلى تيار ديني (كاثوليكي) يساري. كما ظهرت الشخصانية في أمريكا في صورة شخصانية مؤلهة. فقد جمع باون (١٨٤٧ ـ ١٩١٠) بين المثالية والتألية. كما جمع بين اللاهوت والفلسفة لإقامة فلسفة دينية. كما عارض هاويسون (١٨٣٤ ـ ١٩٤٦) المثالية المطلقة والمثالية الكونية بسبب واحديتهما واستبعادهما التجربة الشخصية وتحولهما إلى وحدة وجود فارغة من أي مضمون مركزي في الشخصية الإنسانية. ودافع عن مثالية شخصانية لا تنكر الفردية. واعترف بالوعي القبلي على أن يكون انسانياً صرفاً.

وقامت التوماوية الجديدة بإحياء الارسطية من خلال توما الأكويني وفي ظروف العصر الحديث وأزمة الوعي الأوروبي لعله يستطيع أن يبدأ من جديد بالعودة إلى بعض قواعد الإيمان. فظهر جاك مارتيان،

وبوشنسكي، وتيار دي شاردان وفتر وغيرهم من الفلاسفة المسيحيين، يعترفون بأزمة العصر دون تشاؤم ويجدون حلها في تفاؤل الإيمان والذي يكشف بعد المفارقة والخلود. وبالرغم من أن تياردي شاردان (١٨٨١ ـ ١٩٥٥) ليس توماوياً جديداً بالمعنى الحرفي إلا أنه كذلك بالمعنى العلمي واكتشافاته العلمية. ويسير تطور الكون لديه على شكل حرف أو ميجا؟؟؟؟. فقد بدأ التطور من بذرة أولى انشطرت إلى قسمين بعد السقوط. ثم ارتفع الشطران نحو نقطة النهاية التي لم تظهر بعد. هذا التطور الكوني كله هو السيد المسيح وما يمثله من سقوط ثم خلاص. وهو المسيح الكوني في كتابات بولس والغنوصيين. جمع بين الدين والعلم، واستخدم النظريات العلمية الكونية لإثبات العقائد الدينية. أنكر الغائية في الطبيعة لإثبات تدخل الإرادة الإلهية من خارج الكون وفي مساره من البسيط إلى المركب في الخلق، ومن المركب إلى البسيط في البعث. وواضح في أعماله التقابل بين الإلهي والإنساني في «ظاهرة الإنسان» وفي «الوسط الإلهي». ولكن جاك مارتيان (١٨٨٢ ـ ١٩٨٣) هو ممثل التوماوية الجديدة بالمعنى الحرفي. دافع عنها مؤكداً إمكانية تطبيقها لحل مشاكل العصر. وتدور فلسفته على عدة محاور في الفن والفلسفة والدين والأخلاق والسياسة. وكشف عن الصلة بين الفن والفلسفة المدرسية وطبيعة الشعر. وصاغ نسقاً فلسفياً للجامعة مركزاً فيه على فلسفة الطبيعة والوجود طبقاً للإتجاه التوماوي العام، وإيثاراً لفلسفة الطبيعة على فلسفة التصورات، ومنتقلاً من برجسون إلى توما الأكويني، ومن ديكارت إلى لوثر وروسو. وتقوم نظريته في المعرفة على «التمييز من أجل التوحيد» وإثبات درجات المعرفة ومستوياتها، معرفة شاملة ابتداء من المعرفة العقلية إلى ما فوق العقلية إلى الصوفية، وضرورة

الجمع بين العقلية والقلبية كما فعل بسكال. وهناك فلسفة مسيحية خالصة تقوم على هذا الجمع بين العقل والقلب، وعلى التعارض بين العلم والحكمة، بيت العلوم الطبيعية والعلوم الإنسانية، بين علوم البدن وعلوم الروح. وهي في الحقيقة انتقال من الفلسفة إلى الدين وموضوعات الإيمان والروح والله استشهاداً بالقديس بولس وأقل اعتماداً على العقل. وفي الأخلاق والسياسة والإجتماع والحضارة، وبين أن الحل المسيحي قادر على تجاوز أزمة الوعي الأوروبي والحضارة الغربية. فقد ساهم الدين في تكوين الحضارة البشرية، وهو قادر على خلاصها من أزمتها الراهنة. وقد انتشرت فلسفته في الولايات المتحدة نظراً لما تمثله من عداء للشيوعية خاصة وأن أمريكا بالنسبة له هو العالم الجديد القادر على التمسك بالإيمان وسط أزمة العمر. وكانت مهمة بوشنسكي القس الدومينكاني (١٩٠٢ ـ) تشويه الماركسية في بولندا، والدفاع عن الإيمان، ونقد الشيوعية والدفاع عن الراسمالية. كما حاول فتر (١٩١١ ـ) في النمسا إيجاد فلسفة محايدة سماها التوماوية الجديدة الواقعية، وهي صورة لاهوتية للمثالية الموضوعية. وكان مع أقرانه مثل ريميكر في بلجيكا ودي فريز في ألمانيا يجعل الفلسفة خادمة للاهوت. الوجود الخالص هو الله. أما وجود العالم فثانوي. وحاول إيجاد نظام ثالث بين الرأسمالية والإشتراكية كالفلسفة المحايدة بين المثالية والمادية. وانتهى إلى يوتوبيا توجهها العناية الإلهية. لذلك أصبحت التوماوية الجديدةالعقيدة الرسمية للكنيسة الكاثوليكية كما أعلن عن ذلك البابا ليون الثالث عشر في ١٨٧٩ باعتبارها الفلسفة الوحيدة المتفقة مع تعاليم المسيحية. وأنشأ لها معهداً عالياً في لوفان في ١٨٨٩ وأصبح المركز الدولي لنشر العقيدة والفلسفة. وانتشر أينما يوجد الكاثوليك، في فرنسا

وإيطاليا وألمانيا والولايات المتحدة والدوائر المحافظة في أمريكا اللاتينية. ثم ظهر جيلسون في فرنسا لإعادة كتابة تاريخ الفلسفة الغربي كله وسيطاً وحديثاً من وجهة نظر التوماوية الجديدة مدافعاً عن وجود فلسفة مسيحية في مقابل الفلسفات الغربية الحديثة. فازدهرت دراسات العصر الوسيط لديه ولدى تلاميذه. وقامت جمعيات الفلسفة في العصور الوسطى، لتحويل الوعي الأوروبي من الأوغسطينية إلى التوماوية، ومن الأفلاطونية إلى الأرسطية.

ومع ذلك استمرت النزعة المسيحية الأفلاطونية فيما يمكن تسميته بالأوغسطينية الجديدة معتمدة على أفلاطون كما شرحه أوغسطين عند مجموعة من الفلاسفة الروحيين المثاليين الإشراقيين مثل تولستوي، المرمور، بلوندل، وليم تمبل، نيبور، بودان، تليش، بارت وغيرهم، يقدمون لاهوتاً للخلاص عن طريق الفعل الإنساني الحر، والوجود الإنساني الفريد، والحضور الإلهي في الإنسان، ومؤكداً على ضرورة الخلاص من شرور العالم في ثنائية حادة تقوم على تعارض الخير والشر والله والإنسان على امتداد القارة الأوربية والولايات المتحدة طوال القرن العشرين. ففي روسيا حاول تولستوي (١٨٢٨ ـ ١٩١٠) فهم المسيحية فهماً عقلانياً روحياً أخلاقياً باطنياً لمعرفة الحياة، وتوحيد البشر على المحبة لله لتحقيق ملكوت الله على الأرض من خلال البشر. الدين عاطفة باطنية تتمثل في حياة البساطة وحب الطبيعة. والله والشعب والأفراد عوامل محركة للتاريخ. فهو يجمع بين فعل الله وقدرية المصير. نقد الرأسمالية والكنيسة الرسمية والدولة المستغلة، ودعا إلى استعمال الوسائل السلمية واللاعنف لمقاومة الشر كدين جديد. انضم إلى تعاليم المسيحية في «المواعظ على الجبل» وإلى الكونفوشيوسية، والبوذية،

وروسو، وشوبنهور. وفي فرنسا مثل بلوندل (١٨٦١ ـ ١٩٤٩) هذا التراث الروحي، بدأه مين دي بيران، وسار فيه رافيسون وبوترو وغيرهم. وصف ارتقاء الفعل ابتداء من الفرد حتى الإنسانية جمعاء. وهو طريق للكشف عن الله وظهوره من خلال الإنسان كما هو الحال عند أوغسطين. وبين مراحل انتقال الفعل من الحدس الحسي إلى العلم الذاتي، ومن عتبة المعرفة إلى العملية الإرادية، ومن الجهد القصدي إلى انتشار الفعل في العالم الخارجي، ومن الفعل الفردي إلى العمل الإجتماعي، ومن العمل الجماعي إلى الفعل الخارق للعادة وهو الفعل الإلهي الذي يكشف عن الوجود وبالتالي يتحقق كمال الفعل. وسمى ذلك كله «الفلسفة المسيحية» المتميزة عن الفلسفة العامة أو الفلسفات الدينية الأخرى، فلسفة ظهور الله في الإنسان كما بدأ في التجسد كعقيدة، وفي الفعل كفلسفة تتوحد فيها الفلسفة بالدين، والمثالية الحية بالكاثوليكية، وتتبين فيها الصلة بين الإستقلال الجوهري والإرتباط الضروري في الحياة، وهو سر الجدل بين ما يفوق الطبيعة والطبيعة، بين الله والإنسان، وتبين شروط الملحمة كلها، وهي الأمانة التي يحملها الإنسان والتي يكون بها خلاصه. وتتطلب الفلسفة المسيحية معرفة المعنى المسيحي وتمثله في الحياة، في الفكر وفي السلوك. ويكتشف الإنسان من خلال هذه العملية الحياتية الوجود أي أساس الأنطولوجيا العينية والمتكاملة. ويظهر فيها الله على أنه الوجود في مقابل الموجودات. وقد دخل بلوندل في المعارك الفلسفية والنقدية في عصره حول الحداثة دفاعاً عن العقيدة ضد الفكر النقدي. كما حاول تطبيق فلسفة الفعل مباشرة في السياسة داعياً إلى تحقيق السلام.

ومثل هذه النزعة في انجلترا وليم تمبل (١٨٨١ ـ ١٩٤٤) مؤلف

الروح الخالق، «الطبيعة والإنسان والله»، «المسيح هو الحقيقة». فبين الخلق في الطبيعة كما فعل برجسون، والله في الكون كما فعل تياردي شاردان. ودافع عن عالم المستويات مثل معظم المفكرين المعاصرين، وفي قمته القيمة، وهو الواقع النهائي. وظيفة الوحي إرشاد الله للإنسان أي أنه توجيه عملي وليس مجرد عقائد نظرية بالرغم من أن التجسد محور العقيدة ومركز الدين. جمع بين النزعة الأفلاطونية والتراث المدرسي، ولم يكن بعيداً عن الماركسية لمشاركتها في الطابع العملي الإرشادي.

وظهر نفس الإتجاه في أمريكا عند ناقد أدبي هو بول المرمور (١٨٦٤ ـ ١٩٣٧) مؤلف «التناول الشكي للدين»، دافع عن العقيدة المسيحية على أساس الثنائية الأفلاطونية بين النفس والبدن، الروح والمادة، الله والإنسان، مبيناً تغلغل المسيحية داخل التراث اليوناني. أساس الدين هو التأليه الأخلاقي القائم على إحساس الإنسان بالخير والشعور بالغائية. وقد ظهر هذا الطابع الثنائي أيضاً عند رينهولد نيبور(١٨٩٢ ـ ١٩٧١) أحد مؤسسي اللاهوت الاجتماعي. الذي أكد أهمية الصراع الاجتماعي ولكنه لجأ إلى المسيحية ليجد فيها الخلاص والبرهان التاريخي على قدرتها على حل الأزمة الحالية في الدين والمجتمع. كما وصف طبيعة الإنسان واشكاليته، حيويته ونظامه، فرديته وجماعيته، ضميره وأزمته، وكيفية الخلاص في هذا الإشكال عن طريق المسيحية. فالإنسان صورة الله ومثاله، مخطىء ولكنه مسؤول. وهو جزء من العدل الإلهي، وجزء من غائية الكون وعالم الفضل الإلهي. له رسالة في الحياة تكشف عن ديناميات الوجود الإنساني الفردي والاجتماعي. ويعطي تفسيراً مسيحياً للتاريخ، ويقارن بين التصور

المسيحي له والتصور الحديث رافضاً أن يكون الخلاص عن طريق التقدم في التاريخ، بل عن طريق الخروج منه!وقد يغلب على فلسفات دينية معاصرة أخرى نزعة معادية للمثالية ولكن يظل الله هو مجموع ما في الكون كما هو الحال عند بودان (١٨٦٩ ـ). عارض مثالية رويس الروحية من أجل تأسيس مثالية كونية بديلة على طريقة اللاهوت الطبيعي الكوني عند تياردي شاردان. الوجود، والزمان، والمكان، والوعي، والصورة، كلها تجليات الله في الكون. كما حاول بول تيليش (١٨٨٦ ـ ١٩٦٥) إقامة فلسفة مسيحية جديدة ابتداء من البروتستانتية جامعاً بين اللاهوت والفلسفة، الدين والحضارة، البروتستانتية والإشتراكية، المثالية والماركسية. تدور فلسفته حول محورين: الأول إعادة فهم المسيحية على أساس وجودي انطولوجي. والثاني إعادة كتابة تاريخ اللاهوت العقائدي والفكر الديني، الأول يهدف إلى زعزعة الأسس وهز الوجود الإنساني لكشف تناقضاته ثم حلها، مأساته وعظمته. فالوجود حر، ويتمثل في شجاعة قبول الفناء والبحث عن الحكمة. الوجود محبة وحرية وتحقق. ويبدو الله وكأنه هو الوحيد الذي يخرج الإنسان من وحدته في إطار الحوار بين الأنا والأنت كما هو الحال عند مارسل وبوبر. ثم يستقر في الإيمان، ويصف رموزه وأنواعه وحقيقته وحياته. وفي سيرته الذاتية يبين كيف كانت حياته بحثاً عن المطلق في المعرفة والأخلاق والدين. ثم يحاول إيجاد تطبيقات إجتماعية وسياسية كتعبير عن الإيمان. وكان إيريك فروم (١٩٠٠ ـ ١٩٨٠) أيضاً من أنصار هذه النزعة الدينية العصرية ولكن هذه المرة بالحوار مع فرويد وماركس أهم عدوين للمسيحية في العصر الحاضر. وتدور فلسفته أيضاً حول محورين: الأول التحليل النفسي في الدين كما طبق علم النفس في

الأخلاق من أجل تأسيس أخلاق إنسانية تقوم على احترام الطبيعة والشخصية الإنسانية. وبين أنواع الحب الإنساني المتبادل بين الأفراد وتحققه في صورته القصوى في الحب الإلهي كما هو الحال عند الصوفية. كما حلل طبيعة الإنسان الشريرة والخيرة وبين كيفية الخلاص والإنتقال مما هو كائن إلى ما ينبغي أن يكون لتجاوز الأزمة الراهنة. أما المحور الثاني فهو الفلسفة السياسية ومعارضة الماركسية والنازية وكل النظم الشمولية. ويحاول تخليص الإنسان من أوهام العلوم الإنسانية وأغلالها من أجل فتح المجال لليقين الديني.

أما الذي نظم هذه النزعة في لاهوت نسقي محكم عرف باسم «اللاهوت العقائدي» فهو كارل بارت (١٨٨٦ ـ ١٩٦٨) اللاهوتي السويسري. الذي ذاع صيته بين الإجتماعيين التشاؤميين نظراً لتركيزه على الخطيئة الأولى والوضع السلبي للإنسان في العالم لتبرير الخلاص عن طريق الإيمان وتدخل الإرادة الإلهية كما هو الحال في الأشعرية، فالله غير الإنسان. ولا يمكن إدراكه بالفعل أو بالجهد الإنساني. والمسيحية دين وحي ومعجزات. ويجب على الإنسان الثقة بالله وبخلاصه وخططه وإلا انهار. الله هو الحاكم الوحيد. ولا يمكن إدراك حكمه. لذلك يسمى لاهوته «لاهوت الأزمة» من اللفظ اليوناني الذي يدل على الحكم، ويسميه أيضاً «لاهوت الجدل» لأنه يركز على التناقض بين الله والعالم، وواضح مدى ارتباطه بالكالفينية وحضور الله في الإنسان من خلال القضاء المسبق.

واستمر الفكر الديني في النصف الأول من القرن العشرين دون مذاهب دينية مستقلة في مدرسة فرنكفورت والفكر الإجتماعي بل كظاهرة إجتماعية صرفة مثل غيرها من الظواهر الأخلاقية والسياسية

والقانونية والفنية. ويظهر الفكر الديني بصورة أوضح عندما يتحول الفكر الإجتماعي من السياسة والإقتصاد إلى الحضارة والتاريخ. فقد كشف الفكر الليبرالي عن أسسه الدينية والأخلاقية عند فلاسفة الحضارة والفن. والتاريخ مثل كولنجوود وتوينبي في انجلترا، وهويزنجا في هولندا. ثم يكشف نهائياً عن نفسه في عنصرية دفينة في ألمانيا عند اشبنجلر. ظهرت فلسفة الحضارة والتاريخ والفن عند كولنجوود (١٨٨٩ ـ ١٩٣٤). بدءً من الأخلاق والدين لإثبات أن الدين ليس مجرد تعبير حر عن العاطفة كما هو الحال عند الرومانسيين الألمان بل هو فلسفة مثل العلم والتاريخ، وأنه ضروري للحياة القويمة. الدين تجربة إنسانية تظهر قدرة الإنسان على تجاوز لحظته الزمنية إلى بعد أعم وأشمل. ويذكر في «التنين الجديد» مظاهر التسلط البربري ويعطي منها نماذج أربعة: المسلمون في العصر الوسيط، والأتراك في العصر الحديث، والألبجيون في العصور الوسطى، والألمان في العصر الحديث! ويكشف ذلك عن إيمان مسيحي تقليدي وتعصب دفين. وجعل هويزنجا (١٨٧٢ ـ) في هولندا الحضارة تعبيراً عن توازن القوى المادية والروحية. ولكن أكبر فيلسوفين للتاريخ في الفكر الغربي المعاصر تعرضا لدور الدين في مسار التاريخ هما اشبنجلر (١٨٨٠ ـ ١٩٣٦) في ألمانيا، وتوينبي (١٨٨٩ ـ ١٩٧٥) في انجلترا. فإذا كان اشبنجلر يرى أن الخلاص في روح الحضارة وقدرة الشعب فإن توينبي يرى خلاص المدنية عن طريق الدين بوجه عام والمسيحية بوجه خاص. وقد حاول اشبنجلر اكتشاف الروح السحري في الحضارة الغربية. وقارن بين فيثاغورس ومحمد وكرمويل. أما توينبي فقد جعل الوحي أحد عوامل التقدم في التاريخ كما لا حظ لسنج وهردر من قبل. والتاريخ وحدة الإنسان مع الله من خلال الأفراد

والأبطال المبدعين، أفراداً وأقليات. ويمكن انقاذ الغرب حالياً عن طريق الكنيسة باعتبارها دولة شاملة وفي أوقات تحلل الحضارات تظهر حركات الإنقاذ والخلاص في صورة أفراد أو قواد أو مخترعات أو آلهة متجسدة في بشر. كما تظهر الكنائس الشاملة التي تعتبر الحضارات مقدمة لها أو نهاية لوجودها. كما تعرض البنيويون في العلوم الإجتماعية لظاهرة الدين. فبحث كلود ليفي شتراوس (١٩٠٨ ـ) بنية القرابة وتحريم الزواج من المحارم اعتماداً على تحليل اللغة والتنظيم الإجتماعي والسحر والدين والفن. كما درس «الطوطمية» وعلاقتها بالعقل، متى يجوز الحديث عنها ومتى لا يجوز. كما وصف «الفكر البري» كما يبدو في صلته المباشرة بالواقع العياني، يحلل ويميز ويصنف ويعارض في إشكاله الأسطورية والشعائرية والعقائدية. كما يبين توازي الفكر الأسطوري مع أشكال الموسيقى وأنواع الطعام وفي بدايات التحضر وظهور العادات والتقاليد والأعراف.

كما تعرضت فلسفة العلوم والفلسفة التحليلية للفكر الديني ولكن بصورة أقل، فتعرض مثلاً باشلار (١٨٨٤ ـ ١٩٦٢) فيلسوف العلم الفرنسي إلى الصلة بين الأعداد الفيثاغورية والنزعات الصوفية. كما وضع فينر (١٨٩٤ ـ ١٩٦٤) أسس علم السبرنيطيقا الحديث وبين آثاره على الحياة الإنسانية الأخلاقية والدينية. وحاول الدوس هكسلي (١٨٩٤ ـ) صياغة «فلسفة خالدة» تتجاوز الزمان والمكان، فلسفة لكل العصور، فيها من كل علم فكرة، وتجمع بين فلسفة الدين وفلسفة العلم، تعبر عن روح العصر وأزمته وتجد له حلولاً دينية وصوفية. ويجعل رسل (١٨٧٢ ـ ١٩٧٠) العلم أساس دراسة الدين. وقد نشأ الصراع بين العلم والدين في الغرب نظراً لقيام الدين على العقائد والتاريخ والمؤسسات

الكنسية. وقد بين في كتابه «لماذا أنا غير مسيحي؟» تفضيله العلم على الدين. فالدين مثل الطبقة والثروة أحد مظاهر السكون الإجتماعي. إن وجود الله وخلود النفس في أحسن الأحوال احتمالات منطقية. ولا توجد براهين تجريبية عليها، وقد نقد رسل المعتقدات الدينية ليس فقط بسبب عدم امكانية البرهنة عليها بل أيضاً لأنها مضادة لتقدم البشرية وسعادتها، وهو لا يتعبد إلا حراً بعيداً عن قهر المعتقدات والشعائر والمؤسسات الدينية، وبعيداً عن دوافع الخوف والطمع، ووسائل الترهيب والترغيب، لذلك يعلن رسل أنه ليس مسيحياً. وآخر صياغة للفلسفة التحليلية هي الفلسفة التفكيكية. فإذا كان نيتشة في نهاية القرن الماضي قد أعلن «موت الإله» فإن الفلسفة التفكيكية. تعلن في النصف الثاني من القرن العشرين وقبل نهاية القرن. «موت الإنسان»، بعد «موت الخالق»، هناك «موت المؤلف» . وتنتهي الفلسفة التحليلية من البحث عن المعنى إلى نهاية المعنى والكتابة من نقطة الصفر.

الفصل التاسع:

خاتمة السمات العامة للفكر الديني الغربي

ويمكن إجمال السمات العامة للفكر الديني الغربي عبر مراحله التاريخية على النحو الآتي:

١) تطور الفكر الديني بتطور الفكر الغربي منذ اليونان حتى العصور الحديثة، أسوة بالفكر العلمي والفلسفي والجمالي والقانوني والإجتماعي والأخلاقي والسياسي والاقتصادي... الخ. وازداد إيقاع التطور كلما تقدم الفكر في التاريخ. كان بطيئاً عند اليونان على مدى خمسة قرون. إذ لا يوجد فرق جوهري بين الأسطورة (شعراء اليونان) ومثال الخير (أفلاطون) والمحرك الأول (أرسطو) في تصور الله. والخلاف بين هذه التصورات الثلاثة هو خلاف في الدرجة وليس خلافاً في النوع. وازداد الإيقاع في العصور الوسطى من المسيحية الأفلاطونية في القرون السبعة الأولى إلى المسيحية الأرسطية في القرون السبعة التالية. ثم ازداد الإيقاع بدرجة ملحوظة في العصور الحديثة قرناً بقرن، منذ الإصلاح الديني في القرن الخامس عشر إلى عصر النهضة في السادس عشر. ثم ازداد الإيقاع أكثر فأكثر بظهور مذهبين متعارضين في كل قرن: العقلانية والتجريبية في القرن السابع عشر، والدين الطبيعي والتنوير في الثامن عشر، والمثالية والوضعية في القرن التاسع عشر. ثم تسارع الإيقاع في القرن العشرين بين النصف الأول والنصف الثاني منه،

وشمل على الأقل خمس مذاهب رئيسية: البرجماتية، والوجودية، والشخصانية، والتوماوية الجديدة، والأوغسطينية الجديدة. فكلما تطور الفكر الغربي ازداد التراكم التاريخي حتى تضخم الوعي الأوروبي إلى مرحلة الوضع الأخير.

٢) الفكر الديني الغربي إن هو إلا الفكر الفلسفي الغربي ذاته في إحدى تطبيقاته في موضوع الدين. وهو نفس الفكر الذي يظهر في نقاط تطبيقية أخرى في المعرفة أو الوجود أو القيم بمباحثها الثلاثة: الحق، والخير، والجمال. ومذاهب الفكر الديني وتياراته واتجاهاته هي ذاتها مذاهب الفلسفة العامة بمباحثها الثلاثة وتياراتها واتجاهاتها. ومن ثم يتداخل الفكر الديني مع الفكر الفلسفي العام ومع الفكر الأخلاقي والسياسي والإقتصادي والقانوني والفني بل والطبيعي العلمي. فلا يمكن الحديث عن الله دون الحديث عن الإنسان والطبيعة. فالله يتجلى في النفس وفي الطبيعة **﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم ألا تبصرون﴾**. العلاقة بين الله والإنسان يتداخل فيها الفكر الديني مع الفكر الأخلاقي والاجتماعي والسياسي، والاقتصادي، والقانوني، والفني. والعلاقة بين الله والطبيعة، ويتداخل فيها أيضاً الفكر الديني مع الفكر الطبيعي والكوني والعلمي، فالفكر الديني هو الأشمل. الله هو الحقيقة الأولى. ومنها يتم خروج الحقائق الثانية، العالم.

٣) ويعبر الفكر الديني عن روح العصر في كل مرحلة، وكأن روح العصر هي التي تفرض نفسها على الفكر عامة. وروح العصر هي مجموع السمات العامة التي تظهر في كل نشاطات الذهن البشري والتي تظهر في حضارة معينة لدى شعب معين وفي لحظة تاريخية محددة. هل ينبع من الذهن أم من الواقع أم من كليهما في جدل على التبادل. قضية

يدرسها فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع الثقافي. الأسطورة والمثال والمحرك الأول تعبر عن روح العصر اليوناني. فالأسطورة تعبير فني عن العلة الأولى والمحرك الأول، والمثال تعبير أخلاقي والمحرك الأول تصور طبيعي له. والعقل والتجربة تعبير عن روح القرن السابع عشر كما أن التنوير روح العصر في القرن الثامن عشر. والمثالية، والوضعية تعبير ثالث عن روح القرن التاسع عشر، والبرجماتية والوجودية والشخصانية تعبيرات متشابهة عن روح العصر في القرن العشرين.

٤) والفكر الديني الغربي ينبع من معطى ديني خاص هو اليهودية المسيحية بعد أن تم الربط بينهما منذ تدوين الأناجيل، ومنذ تحول بولس من اليهودية إلى المسيحية حتى تم طمس معالم الدينين والخلط بين جوهريهما المتمايزين. شريعة القانون وشريعة المحبة، أعمال الجوارح وأعمال القلوب، دين العقائد ودين الأخلاق، الميثاق الخاص لبني إسرائيل، والميثاق العالم لكل الناس، أرض المعاد وملكوت السموات، فجوهر اليهودية غير جوهر المسيحية. ومع ذلك تم التوحيد بين الدينيين وتم ضم التوراة والإنجيل في كتاب واحد هو الكتاب المقدس الذي يشمل العهد القديم والعهد الجديد. وبالرغم من عدم اعتراف اليهود بالدين المسيحي إلا أن المسيحيين يعترفون باليهودية وبأنبياء بني إسرائيل كتجليات أولية لقدوم السيد المسيح الذي انتهت به رسالات السماء وتوقفت النبوة! وأصبح مفهوم الدين في هذا المعطى اليهودي المسيحي هو العقائد أو الشعائر أو الطقوس أو المؤسسات أو الغيبيات أو القوى خارج الطبيعة أو الأسرار، ثم تركز اليهودية على العهد الخاص مع بني إسرائيل وأرض الميعاد والأصطفاء والمدينة المقدسة والمعبد والهيكل، وتركز المسيحية على التجسد والتثليث،

والخلاص، والفداء وسلطة الكنيسة، والأسرار، والمعجزات، والرهبنة، وقد دفع هذا الجوهر العام للدين وهذا المعطى الخاص للدين اليهودي وللدين المسيحي كل المفكرين والفلاسفة إلى إيجاد المبررات العقلية والبراهين على صدقهما. كما دفع المفكرين الأحرار إلى نقد اليهودية والمسيحية وبيان عدم اتفاقهما مع العقل والطبيعة والأخلاق والعدالة الإجتماعية. فدين بلا أسرار، أو طقوس خارجية أو كهنوت يجعل كثيراً من الآراء الدينية الغربية لا تنطبق على الإسلام دفاعاً أو هجوماً، تأييداً أو نقداً. الفكر الديني الغربي هو فكر مغاير للفكر الديني الإسلامي نظراً للخلاف الجوهري بين اليهودية والمسيحية الغربيتين من جانب والإسلام من جانب آخر. ولا يعني ذلك أن جوهر الوحي فيه اختلاف، الإيمان بالله وبالعمل الصالح، بل يرجع إلى عدم حفظ الوحي مدوناً ومنقولاً نقلاً متواتراً كما حدث في الوحي الإسلامي.

٥) تطور الفكر الديني الغربي في ظروف تاريخية واجتماعية ونفسية للشعوب الأوروبية. وهو تطور خاص بها مرتبط بتكوينها وأصولها وتطورها ومزاجها وطبائعها، فهناك مسيحية شرقية مخالفة للمسيحية الغربية. كما أن هناك يهودية شرقية مخالفة لليهودية الغربية. الأولى في كلتا الحالتين مرتبطة بتاريخ الشرق وطبائع شعوبه وثقافاتها المحلية في حين أن الثانية مرتبطة أيضاً بتاريخ الغرب وطبائع شعوبه وثقافاته المحلية. فالشعوب الأوربية رومانية وجرمانية وسلتية وأنجلو سكسونية يغلب عليها طابع القوة واسلوب الحرب وحياة العنف. دفعها جوها البارد إلى التناحر والحرب. اليهودية أقرب إليها من المسيحية. ملكوتها في الأرض وليس في السماء. وفعلتها وغلبتها إلى الهيمنة والسيطرة والإستعمار (والتبشير أحد أدواته)، وأخيراً رفضها للدين كلية واتجاهاً

نحو الرومانية من جديد، وفصلها الدين عن الدولة، واتجاهات كالبرجماتية والوجودية والشخصانية كلها أتت كرد فعل على الدين كمعطى يهودي مسيحي خاص وما فيه من تجسيم وتشبيه وتسلط وكهنوت وأسرار وغيبيات وخرافات وأساطير، ونتيجة للخلط بين المعطى الديني وتاريخه وضياع الوحي ذاته نظراً لعدم حفظه وتدوينه لم يعد يبقى إلا التاريخ. فاليهودية تاريخ اليهودية، والمسيحية تاريخ المسيحية.

٦) يمثل تطور الفكر الديني الغربي اجتهادات بشرية خالصة مهما اعتمدت على نصوص الكتاب المقدس، التي هي أيضاً اجتهاد بشري خالص في روايتها وتدوينها وتفسيرها. ولما كان الفكر الغربي يحاول التحرر من هذا المعطى الديني التاريخي غلب عليه النقد والتمرد والثورة والغضب، والإنتقال من الفعل والتحول من النفيض إلى النقيض، ومحاولة كل الحلول، وعرض كل الإحتمالات. جاء الفكر الديني الغربي استعراضاً طويلاً وكأننا في شريط سينمائي لكل اجتهادات العصور في موضوعات الدين الرئيسية الثلاثة الله، ذاتاً وصفاتاً وأفعالاً، والعالم خلقاً وقدماً وفيضاً، والإنسان نفساً وبدناً وخلوداً. وبالنسبة لنا قد تعتبر هذه الإجتهادات كلها كفر صارخ (أوصريخ) وخروج على العقائد والدين. لذلك قال القدماء «ناقل الكفر ليس بكافر». كما دون علماء الفرق كل مقالات الفرق القديمة بما في ذلك أبعدها عن العقائد الإسلامية والمناقضة لها: المانوية، والزرادشتية، والمزدكية، وكل الديانات التنوية، واليهودية، والنصرانية، والوثنية، والبرهمانية إلى آخر ما هو معروف في كتب الممل والنحل والفرق غير الإسلامية. ونظراً لإرتباط هذه الإجتهادات بأصحابها وبأسماء قائليها فقد تم عرض تطور

الفكر الديني من خلال أسماء القائلين بها كما فعل القدماء أيضاً في نسبة الفرق الكلامية إلى مؤسسيها مثل الأشعرية، والنظامية، والهذيلية، والجاحظية، والكلابية، والماتريدية... إلخ، فالتيار إسم علم، والمذهب شخص، والإتجاه مشتق من صاحبه مثل الأفلاطونية، والأرسطية، والأوغسطينية، والتوماوية، والديكارتية، والكانطية، والهيجلية.. إلخ. الفكر الديني هو مجموع هذه الإبداعات الفكرية لفلاسفة الغرب ومفكريه، يتوالدون فيما بينهم، ويكونون مذاهب وتيارات واتجاهات بأشخاصهم.

٧) وبالرغم من تطور الفكر الديني الغربي عبر مراحله التاريخية القديمة والوسطي والحديثة إلا أنه كشف عن بنية ثابتة فيه، بنية مزدوجة تظهر توتر الفكر الديني دائماً بين قطبين: الله والإنسان، الداخل والخارج، التنويه والتشبيه، المفارقة والحلول، العقل والإيمان، المعاني الحرفية والتأويل المجازي، القدم والخلق. فبعض المذاهب تؤكد على أولوية القطب الأول على الثاني. ثم تأتى مذاهب أخرى لتعيد الإختبار، وتعطى الأولوية للقطب الثاني على الأول. ويظل التأرجح بين هذين القطبين عبر العصور طبقاً لظروف كل عصر واحتياجاته. وأحياناً يتم التوصل إلى منطقة وسطى بين القطبين حتى يمكن إيجاد توازن بين كفتي الميزان. فالفيض مثلاً وسط بين الخلق والقدم، بين الواحد والكثير، بين المفارقة والحلول، بين التنزيه والتشبيه. والإنسان الكامل وسط بين الله والإنسان كما يظهر لدى الصوفية بالجهد ولدى المسيحيين في تشيؤ المعنى في عقيدة التجسد، والظاهريات، تحليل التجارب الشعورية اعتماداً على حدوث الماهيات ثم الإستدلال، وسط بين العقل والإيمان. ومع ذلك لم يستطع الفكر الديني الغربي ايجاد رؤية متكاملة دون أن

يضرب الأجزاء بعضها ببعض حتى أوقع الناس في حيرة. فرفضوا الكل، وانتهوا إلى اللاتدين أو اللامبالاة.

٨) كما تجاذبت الفكر الديني الغربي نزعتان: الأولى محافظة تقليدية، تخشى على الإيمان أكثر مما تخشى على المصالح العامة، وتركز على أهمية النقل، والإرادة الإلهية، والإيمان، والكنيسة، والشعائر، والطقوس. والثانية تحررية تقدمية تحاول المحافظة على مصالح الناس، وتركز على أهمية العقل، والحرية الإنسانية، وحرية الفكر والبحث الحر والتفسير، وأهمية العمل الصالح، وتحقيق مجتمع العدل والمساواة، وذلك طبيعي فالدين في المجتمع يقوم بوظيفتين متقابلتين: الدين في أبدي السلطتين الدينية والسياسية كوسيلة للسكون الاجتماعي. والدين في أيدي الطبقات الصاعدة والمفكرين الأحرار كوسيلة للحراك الإجتماعي. الأول في صالح الأقلية بإسم الدفاع عن حقوق الله، والثاني في صالح الأغلبية دفاعاً عن حقوق الإنسان. الدين هنا جزء من عملية الصراع الإجتماعي. ففي عصر آباء الكنيسة مثلاً يمثل الآباء المناصرين للفلسفة اليونانية مثل جيستان التيار التحرري. وفي القرن الحادي عشر كان اللاهوتيون يمثلون الإتجاه المحافظ في حين كان الجدليون يمثلون الإتجاه التحرري. ويمكن القول أن أعلام الفلسفة المدرسية من للفكرين الأحرار مثلاً أبيلار في القرن الثاني عشر كان يمثل الإتجاه التحرري في مقابل الزعماء المدرسيين التقليديين. بل إنه يمكن التعميم والقول بأن الفلسفة المدرسية في القرون السبعة التالية في العصر الوسيط.

٩) وبالرغم من تطور الفكر الديني الغربي هناك أنماط أو نماذج فكرية واحدة تظهر في كل المراحل وكأن الإختيارات الفكرية محدودة،

هناك على الأقل نمطان ظهراً عند اليونان: الأفلاطونية والأرسطية. ثم ظهرا من جديد في العصر الوسيط: المسيحية الأفلاطونية في عصر آباء الكنيسة، والمسيحية الأرسطية في العصر المدرسي. بل استمر ذلك أيضاً في العصور الحديثة فالبروتستانتية أقرب إلى الأفلاطونية في حين أن الكاثوليكية أقرب إلى الأرسطية. وانقسم عصر النهضة إلى هذين الفريقين: أفلاطونيون وأرسطيون. بل أن التقابل في بداية العصور الحديثة منذ القرن السابع عشر بين العقلانية والتجربية أو في القرن التاسع عشر بين المثالية والوضعية هو نفس التقابل بين الأفلاطونية والأرسطية. وقد ظهر نمط ثالث يحاول إيجاد وسط بين النمطين السابقين. ظهر عند اليونان لدى سقراط وهو النمط الإنساني الخالص الذي يضع الإنسان بين المثال والواقع، بين أفلاطون وأرسطو. وقد ظهر هذا النمط الثالث في العصور الوسطى عند أوغسطين في عصر آباء الكنيسة، المعلم الداخلي الشبيه بتوليد الحقائق من النفس عند سقراط. كما ظهر عند الصوفية مثل القديس بونافنتورا في العصر المدرسي وقد أعادت العصور الحديثة بلورته في البداية في «الأنا أفكر» عند ديكارت، وفي النهاية في «الأنا أفكر والأنا موضوع التفكير» في الظاهريات عند هوسرل والتي تعود إلى حكمة سقراط «أعرف نفسك» ونداء أوغسطين «في داخلك أيها الإنسان تكمن الحقيقة».

١٠) لا يفرق الفكر الديني الغربي بين دين الوحي ودين الطبيعة، بين الدين المنزل من الله وبين الدين الإنساني الإجتماعي. فلا فرق بين اليهودية والمسيحية من ناحية وبين المانوية والمزدكية الزرادشتية، والبوذية، والفيتشية. . . إلخ. من ناحية أخرى. كلاهما دين يؤدي نفس الوظيفة، وكان من الطبيعي أن يحدث ذلك في عقلية وضعية تضع

المستويات كلها في مستوى واحد. كما أن دين الوحي نفسه قد اختلط بروايات البشر واجتهاداتهم وممارساتهم نظراً لعدم حفظ الوحي في التاريخ شفاها أم تدونياً. وبمعنى آخر قد لا يرفض الإسلام ديانات الطبيعة باعتبارها ديانات وحي ممكنة فما من أمة إلا وخلا فيها نذير، وأن عدد الإنبياء والرسل يتجاوز الآلاف لم يقص القرآن منهم إلا من كان معروفاً في الجزيرة العربية، **﴿منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك﴾**. (غافر ٧٨) كما أن الوحي الإسلامي ذاته نزل مفرقاً ومنجماً طبقاً لأسباب النزول، وتدرجت شريعته طبقاً للناسخ والمنسوخ، وقامت على المصالح العامة حفاظاً على الضروريات الخمس: النفس، والعقل، والدين، والعرض، والمال. وهي مقاصد الشارع كما قال الشاطبي.

١١) تعبر كل مرحلة كبرى في مراحل تطور الفكر الديني الغربي، القديم، والوسيط عن روح الحضارة القديمة سواء في الشرق أم لدى اليونان. والإلهيات تعد تطوراً أعمق في الوعي الإنساني وارتقائه من مرحلة إلى أخرى. ومن الأساطير التي تختلط فيها الإلهيات بالإنسانيات في العصر القديم، إلى غلبة الإلهيات على الإنسانيات في العصور الوسطى، ثم إلى غلبة الإنسانيات على الإلهيات في العصر الحديث.. ويظهر الفكر الديني البشري في الدين والفن والفلسفة والقانون والإجتماع والأخلاق والسياسة والتاريخ على حد سواء. فالتغيير والتطور والإرتقاء روح الحضارة البشرية.

١٢) والإسلام إنما هو إحدى هذا المراحل: ظهر بعد عصر آباء الكنيسة حيث لم يحفظ الوحي شفاهاً ولا تدويناً فدخله التحريف والتبديل، الزيادة والنقصان. ولم تحفظ عقائده واضحة جلية فدخلها

الغموض والخلط والتشويش كما حدث في الإصطفاء اليهودي وفي التثليث المسيحي. ولم تطابق الأعمال قواعد الإيمان مثل الغرور اليهودي والرهبنة المسيحية. ظهر الإسلام، وحفظ الوحي تدويناً وتواتراً فأصبح صحيحاً تاريخياً بلا تحريف، زيادة أو نقصاناً. وتم الحفاظ على التوحيد، ذاتاً وصفاتٍ وأفعالاً، بلا تجسيم أو تشبيه أو تجسيد أو تثليث. وتم إثبات العمل الصالح كمقياس الإستحقاق دون اصطفاء أبدي ورهبنة تعزف عن الدنيا. وكان الفكر الديني الغربي في العصر المدرسي خاصة الجانب العقلاني التحرري فيه محاولة للبحث عن الدين الضائع الذي لم يتم تدوينه تواتراً في اليهودية والمسيحية. ثم اشتد البحث في العصر الحديث عن دين يتفق مع العقل والطبيعة وحرية الإنسان والعدالة الإجتماعية والتقدم في التاريخ، كما ظهر في فلسفة التنوير والدين الطبيعي لحاقاً بروح الدين وجوهر اليهودية والمسيحية. وبالتالي اقترب الفكر الديني الغربي في قمته في فلسفة التنوير بالجهد الإنساني الخالص من روح الإسلام التي عبر عنها الوحي. وهذا يفسر سر إعجاب كثير من الفلاسفة العقلانيين والاجتماعيين بل والأدباء الرومانسيين بروح الإسلام وتراثه وحضارته ومثله، وكأن الوعي الأوروبي ظل يبحث بطريق غير مباشر بجهده الخاص عن روح الإسلام التي حفظها الوحي الإسلامي تدويناً منذ القرن السابع الميلادي ثم وجدها أخيراً في العصر الحديث في مثل التنوير والتي أعيد اكتشافها بعد دراسة التراث الإسلامي الذي كان تحقيقاً لروح الوحي في التاريخ.

الباب الثاني

تطور الفكر الديني الغربي
(التطبيقات)

الفصل الأول:

الدين في حدود العقل وحده «لكانط»[1]

يعتبر عصر التنوير في ألمانيا أقل جرأة منه في فرنسا، فمع أن فلاسفة التنوير في كل منهما قد اعتمدوا على العقل ولم يقبلوا إلا سلطانه إلا أنهم كانوا في ألمانيا أقرب إلى الإيمان الروحي منهم إلى العقل التحليلي. وأقرب إلى التسليم منهم إلى الرفض، وكان الإنسان والطبيعة والله شيئاً واحداً تقريباً، فالله هو الغائية في الطبيعة، والقائم على قوانين الأخلاق أو كما يقول شيلر «أيها الخلان، فوق السماء المرصعة بالنجوم، لابد وأن يكون هناك أب رحيم». وقد ظهر هذا الطابع عند أعمدة فلسفة التنوير الثلاثة في ألمانيا: هردر في «أفكار في فلسفة تاريخ الانسانية» وفي «فلسفة أخرى للتاريخ» ولنسج في «تربية الجنس البشري» وكانط في «الدين في حدود العقل وحده». أما في فرنسا، فقد كانت الطبيعة أكثر استقلالاً، وأقرب إلى الحسن، وأبعد عن الاشراقيات، وكان العقل أقرب إلى التحليل منه إلى التبرير، يتسم بالرفض أكثر مما يتسم بالقبول، لذلك انتهت فلسفة التنوير، في فرنسا إلى ثورة اجتماعية لارتباطها بالأرض وبحياة

(١) تراث الإنسانية، المجلد السابع (٣) سبتمبر ١٩٦٩.

الناس، وقد ظهر ذلك بوضوح عند فلاسفة «دائرة المعارف» ديدور ودالمبير وفولتير خاصة في «القاموس الفلسفي» أو في كتابات مونتسكيو وروسو وغيرهم من فلاسفة القرن الثامن عشر في فرنسا. وللتحقيق من صحة ذلك يكفى إجراء مقارنة بين الدين في حدود العقل وحده «لكانط» و«القاموس الفلسفي» لفولتير لنرى كيف سار كانط حتى منتصف الطريق وكيفسار فولتير حتى النهاية، وبهذا المعنى يكون كانط سبيهاً بديكارت من حيث تبريره للعقائد الدينية تبريراً عقلياً، ويكون فولتير سبيهاً بسبينوزا من حيث اثباته لسلطة العقل وحده ورفضه لكل ما عداه وتصفيته لكل مظاهر الخرافة في التراث القديم.

ولكن ما سبب تأليف كانط «الدين في حدود العقل وحده» سنة ١٧٩٣ بعد أن اكتملت المرحلة النقدية سنة ١٧٩٠؟ هل أراد أن يطبق فلسفته النقدية على موضوع بعينه وهو الدين؟

أراد دراسة الدين الوضعي Religion positive أي الدين القائم بالفعل بعقائده وطقوسه ومؤسساته وهيئاته. أي أنه في الفلسفة النقدية درس الدين من حيث اتصاله بالقيم الثلاث: الحق (نقد العقل النظري) والحير النقل العقل العملي) والجمال (نقد ملكة الحكم) وفي «الدين في حدود العقل وحده» درس المسيحية كنقطة تطبيق للفلسفة النقدية مما يدل على أن الدين عند كانط ظل بعد المرحلة النقدية عاملاً موجهاً لحياته الفكرية والروحية. وقد لاحظ ذلك جزيفسفالد Greifswald عندما اعترض على كانط قائلاً أن «الدين في حدود العقل وحده» لا صلة له بالفلسفة النقدية على الاطلاق. ويسلم كانط بهذا الاعتراض لأن الانسان

لا يحتاج في فهمه له إلى الرجوع إلى الفلسفة النقدية بل يحتاج فقط إلى الاخلاق الشائعة(١).

أولاً ـ الموقف الديني لكانط قبل المرحلة النقدية:

تبدو أهمية عرض الموقف الديني لكانط في مراحل حياته الثلاثة المعروفة، قبل المرحلة النقدية والمرحلة النقدية وبعد المرحلة النقدية في بيان أن الدين عند كانط كان دائماً هو العامل الموجه له بالرغم مما يبدو ظاهراً من اتصاله بالعلم الحديث وتتبعه لتطوره وأخذ نموذجاً له (نبوتي) أو رفضه للقطيعة التي نشأ فيها والتي كانت سائدة في عصره (ليبنتز ـ فولف) ودعوته لاقامة الميتافيزيقا على التجربة.

كتب كانط في سنة ١٧٥٩ عندما كان تلميذاً مخلصاً لليبنتز وفولف ومابر «بعض الأفكار حول التفاؤل»(٢) ليعرض تصور ليبنتز المشهود القائل ان هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة حلا لمشلكة الشر في العالم، وهي المشكلة الأولى التي يبدأ منها تفكير كانط الديني، وليعطى لها أساساً جديداً. فهو يرفض إقامة هذا التصور على فكرة الضرورة التي يخضع لها كل شيء حتى الله كما هو الحال عند ليبنتز، كما يرفض إقامته على فكرة مشيئة إلهية غير عاقلة لا هدف لها، وتكون أقرب إلى النزره والهوى، لأن الضرورة والفوضى أساسان خاطئان، ولا يخضع الله لضرورة خارجة عليه تعمه وتعم الأشياء معه، ولا يعمل شيئاً عن طريق الفوضى. يؤثر كانط ارجاع الحرية لله بوصفها إحدى صفاته الكاملة، وبذلك يعطى كانط لتصور

(1) Kant; La religion dans les lemites de la simple raison, Trad. I. Gibeliñ 2eme ed.. Vrin, Parisz 1952.

(2) Quelques considŌrations sur l'optimisme. pp-59 -67.

ليبنتز أساساً سبينوزيا، وتصبح حكمة الله هي الجامعة الطريق بين الضرورة المادية (لوكريس، أبيقور) والضرورة الميتافيزيقية (ليبنتز، سبينوزا)، وهي نفس الفكرة التي يعرضها كانط في إعلان دروسه عن الجغرافيا الطبيعية سنة ١٧٧٥ الذي أعاد كتابته سنة ١٩٧٧ بعنوان «أجناس البشرية المختلفة»(١) بموافقته على تهكم فولتير «كما خلق الله الرنة في لابوانيا لتأكل طحالب المناطق المتجمدة خلق أيضاً اللابوانى ليأكل هذه الزنة»، ويفسره على أنه غائبة في الطبيعة وتسلسل ضروري لعللها ويرفض فكرة الخلق المتناثر المبعثر الذي لا عليه فيه».

وفي البحث الذي كتبه كانط عن «وضوح مبادىء اللاهوت الطبيعي والخلاق»(٢) رداً على سؤال أكاديمية برلين سنة ١٧٦٣ يتحدث عن الله باعتباره العلة الأولى الوحيدة كمبدأ واضح، وباعتباره موجوداً ضرورياً كاعتقاد يقيني، أي أن الله هو تصور واضح واعتقاد يقيني وهو الوضوع الميتافيزيقي الأول كما أعلن في «برنامج محاضراته في الفصل الدراسي الشتوي سنة ١٧٦٥/ ٧٦»(٣). ويجعل كانط الله في «بحث سنة ١٧٧٠»(٤). مبدأ للمعرفة والكمال لأنه هو الشيء في ذاته الذي بند عن حدس الأشياء في الزمان والمكان والذي بند عن التساؤلات التي تدخله في الزمان (مثل: لم لم يخلق الله العالم قبل ذلك بعدة قرون) وفي نفس الوقت يرفض كانط النظريات الصوفية الاشراقية مثل نظريات مالبرانش التي ترى كل شيء في الله.

(1) Des differentes races humaines, p.52.

(2) Recherche sur L'evidence des principes de la theologie naturelle et de la morale. p.59.

(3) Annonce du programme des lecons de M. E. Kant durant le semestre d'hiver 1765 p.66-72.

(4) La dissertation de 1770. pp37-8, 69-78.

وكتب كانط رسالته الصغيرة سنة ١٧٦٣ «محاولة لتقديم تصور المقدار السلبي في الفلسفة»[١] التي يعلن فيها عن أهمية التعارض والتضاد والتناقض (اللم واللذة، الشر والخير، القبيح والحسن)، ولكنه يمزج الموجود العظم من هذا التضاد ويذكر قول سيمونيد Simonide de CیOS (شاعر يوناني ٥٥٦ ـ ٤٦٧) «كلما فكرت في الله ضاع مني، لأن علاقة الله بالأشياء تخالف علاقتنا بها. ونظرا إلى أنه عند المبدأ تصدر النتيجة (مشكلة منطقية) وعن الشيء يصدر شيء آخر (مشكلة واقعية) لا يكون صدور العالم (واقع) عن الله (فكر) تناقضا لأن العالم يصدر عنه نتيجة وليس كواقع نظرا لأن المحمول الواقعي لا يصدر عن المحمول المنطقي، وهو ما سيقوله كانط بعد ذلك في رفضه للدليل الانطولوجي.

وقد حدث هذا بالفعل سنة ١٧٦٣ في مقاله المشهور عن «الأساس الوحيد للبرهنة على وجود الله». فقد صنف كانط البراهين في مجموعتين تحتوي كل منهما على برهانين. المجموعة الأولى هي البراهين القبلية التي لا تعتمد إلا على العقل ولا تحتاج إلى تجربة خارجية وتشمل هذه المجموعة الدليل الانطولوجي الذي ينتقل من إمكانية الله إلى وجوده بالفعل كما هو الحال عند ديكارت وليبنتز، كما يشمل الدليل الوحيد على وجود الله في رأي كانط الذي ينتقل من الإمكانية الداخلية للأشياء كنتيجة إلى وجود الله كمبدأ. والمجموعة الثانية هي البراهين البعدية التي تعتمد على العالم الخارجي وتشمل الدليل الكوني الذي ينتقل من الحادث الذي تثبته التجربة إلى العلة الأولى التي تحتوي على صفات

(1) Essai pour introduire en philosophie le concept de grandeur negative, pp.117-122.

الألوهية (فولف) كما تشمل الدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي ينتقل من وجود العالم الحسي الحادث المنظم إلى وجود الله وصفات الكمال فيه. يرفض كانط الدليل الانطولوجي والكوني والفيزيقي اللاهوتي وهي البراهين الثلاثة التي سينقدها في «نقد العقل النظري» ولا يعترف الا ببرهانه الوحيد وهو يرجع في الحقيقة إلى الدليل الانطولوجي ولكن بدل أن يجعل كانط الإمكانية في التصور يجعلها في الأشياء، وهو برهان قديم معروف في العصر الوسيط عند أوغسطين وتوما الأكوينى وفي العصر الحديث عند مالبرانش وفطون وبوسويه وليبتز. ولكن كانط في «نقد العقل النظري» سيرفض كل البراهين على وجود الله بما فيها دليله الوحيد وسيتحدث عنه كإحدى الأفكار الخالصة الثلاث للعقل، كما سيتحدث عنه في «نقد العقل العملي» كمسلمة من مسلماته. وينتهي كانط بالعبارة الآتية «من الضروري ان يتعمق الانسان في وجود الله ولكن ليس من الضروري البرهنة على وجوده»[١].

ففي هذه المرحلة الأولى لم تكن المشكلة الدينية غائبة عن كانط وكان الله لديه حاضرا حتى في مشاكله المنطقة، فهو مبدأ المعرفة والأخلاق، يظهر في الشعور بالجليل وفي غائبه الطبيعة ولا يمكن البرهنة عليه.

ثانياً ـ الموقف الديني لكانط في المرحلة النقدية

كان هدف كانط من بناء الفلسفة النقدية هو ما أعلنه صراحة في مقدمة الطبعة الثانية لنقد العقل النظري «كان لزاماً على هدم المعرفة

(1) L'unique fondement possible d'une demonstration de L'existence de Dieu, p. 192.

فسبح المجال للايمان» وبذلك يمكن الفصل في هذه المشكلة التي افترق عليها تلاميذه كانط وسراحة عن صلة الاعمال النقدية الثلاثة. فقد ظن البعض أن «نقد العقل النظري» هو غاية كانط في بناء نظرية المعرفة وهدفه الأول والخير من الفلسفة النقدية، وظن البعض الآخر أن «نقد العقل العملي» هو كانط الغالي عالم الجمال، والحقيقة أن كانط هو المتدين القانت كما يبدو من «الدين في حدود العقل وحده» ومن تدينه خرجت الفلسفة النقدية على الرغم مما أعطى لها من طابع علمي رياضي ميتافيزيقي. بل ان الفلسفة النقدية كلها هي مراعاة لوضع مشكلة العصر الوسيط: العقل والإيمان وبنفس ألفاظه: القبلى والبعدى. فقد استعمل يوما الأكويني هذين اللفظين الدلالة بهما على هذه المشكلة التقليدية، فالقبلى هو السابق على التجربة والشارط والأولى وهو ما يعادل الإيمان أو الوحى السابق على التجربة والشارط لصحة المعرفة والسابق عليها، والبعدى هو المستقى من التجربة والمشروط واللاحق وهو ما يعادل المعرفة الإنسانية أو الحس أو العقل في مقابل النقل. ويكون سؤال كانط المشهور: كيف يكون الحكم القبلي التركيبي ممكناً إعادة لنفس السؤال القديم عن الصلة بين الإيمان والعقل في مقابل النقل. ويكون سؤال كانط المشهور: كيف يكون الحكم القلبي التركيبي ممكناً إعادة لنفس السؤال القديم عن الصلة بين الإيمان والعقل، ويكون حل كانط لهذا السؤال بأن القبلى هو الشارط والبعدى هو المشروط هو حل العصر الوسيط لمثيله وهو «أومن كي أتعقل» كما هو الحال عند أوغسطين وانسليم. كما تهدف قسمة كانط العالم إلى ظاهر وشىء في ذاته إلى جعل الظاهر موضوعاً للمعرفة الإنسانية وجعل الشىء في ذاته موضوعاً للمعرفة الباطنية أي للإيمان. وقد يكون في الثورة الكوبرنيقية ـ أولوية

الذات على الموضوع، تفسيراً لعبارة المسيح «ماذا ستكسب أو أخذت العالم وفقدت نفسك» وقد يكون الكوجيتو الديكارتي أيضاً تفسيراً لها. ويتضح هذا أكثر إذا عرضنا لموقف كانط الديني في الأعمال النقدية الثلاثة، كل على حدة.

١ ـ العقل النظري وهدم المعرفة:

يمثل العقل النظري الجانب السلبي في فلسفة كانط بمعنى أنه يمهد للجانب الايجابي فيها وهو العقل العملي، وإذا نظرنا إلى تقسيماته وجدنا ان الحساسية الترنسندنتانية لا تكون ممكنة بدون المنطق الترنسندنتالي حسب تعبير كانط المشهور «الحدوس بلا تصورات عمياء والتصورات بلا حدوس فارغة» أي أن التجربة مستحيلة بدون شرطها القبلي في الفكر وبالتالي يستحيل إدراك العالم أو معرفته ان لمتكن هناك هذه القوالب القبلية وهذا يعنى بلغة الدين استحالة المعرفة بدون الإيمان. ولا تستطيع المعرفة أن تعطينا الا ما تعطيه التجربة وبالتالي فهي لا تستطيع إدراك الموضوعات النظرية الصرفة التي هي من خصائص الإيمان، كما يقنص عمل العقل أساساً على التعامل مع التجارب الحسية التي تقوم المخيلة بتخزينها واعطائها للذهن أولا بأول.

والجدل الترنسندنتالي الذي يكون الجزء الأكبر من المنطق الترنسندنتالي هو جدل كاذب لا جدل حقيقي كما هو الحال عند أفلاطون وهيجل. أعني أنه جدل لا يوصل إلى الحقيقة، يبين ان العقل بكل ما لديه لابد وان يقع في متاهات لا خروج له منها. ولا تقوم الاستدلالات الجدلية على مقدمات تجريبية بل تجعلنا ننتهي من أشياء نعرفها إلى أشياء أخرى ليس لدينا عنها أي تصور ومع ذلك ننسب إليها

واقعاً موضوعياً، وهذه الاستدلالات هي أقرب إلى السفسطة منها إلى الاستدلال، وهي سفسطة ترجع إلى طبيعة العقل نفسه ويقع فيها أكثر الناس حكمة. وتشمل الاستدلالات الجدلية، الاستدلال الكاذب Paralogisme الذي يدعى الوصول إلى جوهر النفس، وتناقضات العقل الأربعة (هل العالم مخلوق أملا؟ بسيط أم مركب؟ . . الخ) التي لا يستطيع العقل أمامها شيئاً ولا تجد حلا لها الا في الإيمان، ومثال العقل (الله) الذي لا يمكن اثباته بالدليل الانطولوجي(١) لأن الوجود لا يستنبط من الفكر أو بالدليل الكوني لأنه لا يمكن إثبات الضروري من الحادث أو بالدليل الفيزيقي اللاهوتي الذي يثبت منظماً للعالم لا خالقاً له(٢).

وهكذا ينتهي كانط إلى أن النفس والعالم والله مثل للعقل أي موضوعات للايمان، والعقل لا يستطيع أمامها شيئاً، وان استطاع فإنه يقع حتماً في الاستدلال الخاطىء والجدل الكاذب ويرفض في النهاية كل لاهوت يقوم على المبادىء التأملية للعقل.

وقد عرض كانط موقفه هذا في كتابات منفصلة في نفس الفترة، ففي كتابه «المقدمات لكل ميتافيزيقا مستقبلة يمكن أن تصير علماً» سنة ١٧٨٣ بدافع كانط عن التأليه Deisme، ويرفض انقادات هيوم له التي لا تصدق الا على البراهين وعلى التشبيه وليس على الإثبات الإلهي Theisme نفسه. وذلك لأن كل معرفتنا لله تأتي عن طريق التمثيل ويظل الله غير محدد لا يمكن التخاذلية، ويرى كانط أن مثل العقل هي التي

---

(١) انظر كتابنا: نماذج من الفلسفة المسيحية ص ١١٨ ـ ١٢٠.

(٢) لم تنشأ تفصيل فقد نقد كانط للبراهين على وجود الله فقد أوفاها استاذنا الدكتور عثمان أمين في مقاله عن «نقد العقل الخالص»، تراث الإنسانية المجلد الأول ديسمبر ١٩٦١.

تحرر العقل وتحفظه من الوقوع في المادية والقدرية[١]. وفي «المبادىء الميتافيزيقيه الأولى لعلم الطبيعة»[٢]. سنة ١٧٨٤ يؤكد أن الله والحرية وخلود النفس موضوعات تتعدى حدود التجربة كما يؤكد في مقاله الصغير «ما التوجيه في التفكير»[٣]. أن إثبات وجود الله من مهام العقل في استعماله العملي في تشريعه للقوانين الخلقية وبهذا المعنى لا يمكن تصور الله الا بالعقل وحده لا من مصدر خارجي أو تعليم مهما كانت سلطته، بل ان تصور الله هو الذي يضمن تطابق الظاهر مع خصائص الألوهية لأنه يجب علي إخضاع الظواهر لتصوري عن الله حتى رأى كيف يحكم الله حساسيتي، فالله هو الضامن للأخلاق عند كانط والضامن للمعرفة كما هو الحال عند دبكارت في نظريته في «الصدق الإلهي».

٢ ـ العملي وارساء قواعد الإيمان:

بعد نقد كل البراهين على وجود الله أصبح الله عند كانط مسلمة من مسلمات العقل العملي[٤]. مثل خلود النفس أو كأحد مقتضيات الخير الأسمى أو كمطلب Exigence من مطالب النفس الإنسانية، وتكون هذه المسلمة حلاً لمتناقضات العقل العملي بين السعادة والواجب، فالله هو الموجود الأعظم قادر على أن يعمل طبقاً الحرية والطبيعة على السواء. والله بعقله وإرادته علة الطبيعة وخيرها الأقصى أي أنه خالقها، والخير الأقصى الإنساني مقدمة للخير الأقصى الأولى وهو الله، لذلك فإن تحقيق الخير الأقصى الإنساني ليس واجباً فقط بل ضرورة. ولا

(1) Prologomenes, pp143-50 et p.154.

الترجمة العربية ص ١٩٢ ـ ١٩٤.

(2) Premiers principes metaphysiques de la science et de la nature, p.21.

(3) Qu'est - ce que s'orienter dans la pensee, pp81. et 84-6.

(4) GÁR, pratique, pp. 41-133.

يعنى هذا اعتبار وجود الله أساساً للالزام الخلقي بل يعنى ان الإلزام الخلقي يكشف عن الخير الضروري. وبما أن الواجب ليس افتراضاً نظرياً بل اعتقاد عملي يكون العمل لا النظر هو البرهان الوحيد على وجود الله. لا تستطيع الأخلاق ان تعلمنا كيف نكون سعداء بل تستطيع فقط أن تعلمنا كيف نكون جديرين بالسعادة فإذا أضيف الدين إلى الأخلاق عرفنا كيف نكون سعداء حقاً لأن الدين هو الذي يعطينا الأمل في السعادة، وغاية الله من الخلق ليست السعادة فقط بل الخير الأقصى، وقد تحدث كانط من قبل سنة ١٨٧٤ في «أسس ميتافيزيقيا الأخلاق»[١] عن الله باعتبار الخير الأقصى مدعماً ذلك بآيات الإنجيل «لم تسميني خيراً، لا يوجد خير إلا الله وحده» (متى ١٩ : ١٧) والله هو الكمال فينا الذي يبدو في حب الجار.

وفي محاضراته في التربية بين عامي ١٧٧٦، ١٧٨٧[٢] تحدث عن التربية الدينية للأطفال وتقديم الدين لهم في صورة أخلاق لا في صورة لاهوت لأن الطفل في مراحله الأولى لا يشعر بواجبه فكيف يشعر بواجبات الله؟ يخشى كانط من اللاهوت أن يرفضه الطفل فيظل الدين عالقاً بذهنه كمجموعة من المتناقضات يتركها إلى الأبد ويقع في اللامبالاة، أما التربية الخلقية فانها تربط الدين بالطبيعة فيشعر الطفل بقانون الواجب، تقوم التربية إذن على نسبة كل شيء إلى الطبيعة ثم نسبة الطبيعة إلى الله، وفي الأخلاق بسلك الإنسان طبقاً لإرادته وفي اللاهوت يسلك بدافع من الخوف أو الجزاء في صورة عبادات خرافية. يجب أن تسبق الأخلاق اللاهوت لأن الدين بلا أخلاق خرافة، لذلك

(1) Fondements de la metaphysique des moeurs. pp15-8. et 72-4.

(2) Reflexions sur l'education, pp83,138 et 142-6.

يجب تعليم الطفل كراهية الرذيلة لذاتها لا لأن الله حرمها، وحب الفضيلة لذاتها لا لأن الله أمر بها، ولا يجب أن يذكر الله كثيراً حتى لا يدنس اسمه في شيء سواه، ويجب إعطاء الطفل أفكاراً قليلة سلبية عن الموجود العظم حتى يعرف لم يصلي الناس، ويقال له ان الله يعتني بالمخلوقات حتى يصبح شفوقا بالحيوانات، ويتعلم الا يحكم على الناس طبقاً لعباداتهم لأن الأديان في جوهرها واحد بالرغم من اختلافها في الشعائر والطقوس حتى ولو أصبحت الأناشيد الدينية افبونا للشعب (كما قال ماركس بعد ذلك)، كما يجب أن يكون لدى الطفل كتاب في التربية القانونية لن القانون هو عين الله على الأرض.

٣ ـ ملكة الحكم والبراهين على وجود الله:

وأخيراً يرى كانط أن الجلال في الطبيعة ما هو إلا مقدمة للغاية وأن الغائية هي الدليل الوحيد على وجود الله. فبعد أن فرق بين الجميل والجليل وجعل الشعور بالجميل مقدمة للشعور بالجليل جعل الجليل مقدمة لإثبات وجود الله. فالله يبدو من خلال العواصف والأعاصير والهزات الأرضية عند كثير من الشعوب وفي الشعور بجلال النفس عند المستنيرين الذين يفرقون بين الدين والخرافة[١] وكان كانط قد عرض لذلك من قبل حتى دراسته الصغيرة عن ملاحظات حول الشعور الجميل والجليل «قبل المرحلة النقدية. ورأى أن الجلال من وضع العناية الإلهية»[٢]. وينتبه كانط إلى إننا إذا وضعنا فكرة الله في الطبيعة لتفسير غائيتها ثم استخدمنا هذه الغائية للبرهنة على وجود الله فإننا نقع في

---

(1) Critique du Jugement, pp. 90-91.

(2) Observation sur le sentiment du beau et du sublime p.28.

الدور، ولذلك تكفينا غائية الطبيعة حتى لا تخلط بين علم الطبيعة وتصور الله باعتباره غائية، فالغائية مقدمة للاهوت ولا تجد معناها الخير إلا فيه.

ويفرق كانط بين نوعين من اللاهوت: اللاهوت الفيزيقي Theologie physique واللاهوت الخلقي Theologie morale، فالأول يعتمد على الغائية في الطبيعة والثاني على الغائية في الأخلاق أي في النفس الإنسانية. ويسبق اللاهوت الطبيعي الخلقي إذ ينتهي بنا الأول إلى على أولى أو ماهية أولى دون أن يبرر لنا فكرة النهاية (أو الغاية) الأخيرة الكون لأن فكرة تسلسل العلل لا تنطبق إلا على الموضوعات الحسية ولا تثبت إلا الأشياء التجريبية. ولم يتعد اللاهوت القديم هذا النوع فتصور الله جوهراً جعله سبينوزا حالاً في العالم. يصدر هذا اللاهوت إذن من ذهن الفنان لا من عقل الحكيم. أما اللاهوت الخلقي الذي يثبت أن الخير الأقصى هو غاية الإنسان القصور فيقوم على ملكة الرغبة وعلى الإرادة الحرة الخيرة، وبالتالي يكون الإنسان من حيث هو الغائية القصوى للكون، وهو الموجود الأعظم، العالم، القادر، الخير، العادل، الخير في كل مكان، تكمل الغائية الخلقية الغائية الطبيعية وتؤسس اللاهوت، وتنشأ لدى الإنسان عواطف خلقية ثلاثة: العرفان بالجميل، والطاعة، والتواضع، وهذا كله أمام الشعور بالواجب، ومن ثم ينتهي اللاهوت الخلقي إلى إثبات موجود عاقل حر ويؤدي بنا إلى التسليم بعلة خلقية للعالم ليعطي لنا غاية قصوى مطابقة للقانون الخلقي. ولا يقال أنه يمكن الإستغناء بالقانون الخلقي عن الله لأن الله هو الضامن للأخلاق بمعنى أنه الدال عليها، ويكون اللاهوت الخلقي أقرب إلى الإثبات العملي منه إلى الإثبات النظري، إذ تكفي الحجج النظرية

للبرهان المنطقي إن للتمثيل أو للظن أو للغرض ولكنها لا تكفي لإثبات وجود الله (أو خلود النفس) الذي يحتاج إلى اقتناع خلقي. ولذلك لا يمكننا تصور الله إلا بالواجب أي الإيمان بتحقيق غاية وهو إيمان خلقي يقوم على الإعتقاد إلا بالواجب أي الإيمان بتحقيق غاية وهو إيمان خلقي يقوم على الإعتقاد الحر وهو طريق المسيحية «هذا الدين الرائع الذي استطاع ببساطته المطلقة إغناء الفلسفة بمفاهيم خلقية». ويحفظنا هذا الدليل الخلقي من الوقوع في الإشراقيات الغامضة Theosophie أو في تصور العالم تحت سيطرة الشياطين Demonologie أو أعمال الآلهة Theurgie أو في تحويل علم النفس العقلي إلى علم الأرواح Pneumatologie[١].

وقد أكد كانط هذا المعنى في كثير من مقالاته الصغيرة التي تدور كلها حول فلسفته في التاريخ. ففي سنة ١٧٨٤ «في فكرة تاريخ شامل من وجهة نظر سياسية كونية»[٢]. تظهر الغائية في التاريخ على أنها من عمل العناية الإلهية، وهي نفس الفكرة التي أعلنها ١٧٨٥ في مقالة عن «تحديد مفهوم الجنس البشري»[٣]. وفي سنة ١٧٨٥ في تقريره عن كتاب لفردر «أفكار لإقامة فلسفة لتاريخ الإنسانية»[٤]. يظهر الدين على أنه تحقيق لخطة الهبة، ويتحدد تطور التاريخ مع العناية الإلهية. ويرفض تصور ابن رشد لوحدة الجنس البشري[٥] ويؤكد التكور من خلال الأفراد. وفي سنة ١٧٨٦ في مقالة عن «فروض عن بدايات التاريخ

---

(1) Critique du jugement; pp. 197-9, 201 et 233-73.
(2) Idee d'une histoire universelle de point de vue cosmopolitique, p.78.
(3) Definition du concept de race humaine, p.133.
(4) Compte - rendu de Herder {Idees en vue d'une philo de l'histoire de l'humanite}, p.44.
(5) Ibid, p.125.

الإنساني»[١] تظهر الغريزة على أنها صوت الله «التغذية، الجنس، الإنتظار، العقل» ويتجه تطور التاريخ نحو الكمال ويبدأ بالخير لأن من صنع الله. ويختلف تصور الله حسب درجة تطور الشعوب، فيتصور البدو والرعاة مثلاً الله على أنه السيد كما يختلف التدين عند الشعوب حسب المناطق الجغرافية فشعوب الشمال أقرب إلى التصديق والخرافة وشعوب الجنوب أقرب إلى التعصب «الأسبان» أو اللامبالاة «الفرنسيون». وقد يحزن الإنسان عندما يشعر بعدم تطابق العناية الإلهية والتاريخ «الشرور والآلام» ولكن يجب الرضا والدرأة ولا يجب إلقاء الأخطار على القدر حتى تكون لدينا الفرصة للرقي والكمال «وفي سنة ١٧٨٨ في مقالة عن «استعمال المبادىء الغائية في الفلسفة»[٢] يؤكد كانط من جديد بأن الدراسة الغائية للطبيعية هي الطريق الوحيد لمعرفة الله.

ثالثاً ـ الدين في حدود العقل وحده:

يقدم كانط مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» في خطة ذات أربعة مراحل: الأولى حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية، والثانية الصراع بين مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان. والثالثة: انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وقيام ملكوت الله على الأرض. والرابعة: العبادة الصحيحة والعبادة الباطنية تحت سيادة مبدا الخير «الدين والكهنوت». ولو أن كانط لا يذكر صراحة أن خطته هذه تتم في الزمان لا إنها تصوير للخليقة منذ خطيئة آدم حتى فداء المسيح. ولم يظهر هذا التطور الزماني صراحة إلا عند هيجل ابتداء من دين

(1) Conjectures sur les debuts de l'histoire humaine pp.156. et 16.

(2) Sur l'emploi des principes telÕologiques dans la philo. pp.175 et 203.

الطبيعة إلى دين الفردية الروحية «وكلاهما دين محدد» حتى الدين المطلق في النهاية.

١ ـ حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية:

لا يتحدث كانط عن الخير والشر بل عن مبدأي الخير والشر طبقاً لتصوره القانوني للأخلاق، ويرفض النظريتين المعروفتين: النظرية القائلة أن الإنسان شرير بطبعه وأن هذا هو سبب طرده من الجنة وهبوطه على الأرض «هوبز» والنظرية القائلة أن الإنسان خير بطبعه ويتقدم دائماً نحو الأكمل «سنيكا، روسو»، ويحاول التوفيق بين النظريتين، فالإنسان عنده خير وشرير معاً أو ليس خيراً وشريراً، أو خيراً من جانب وشريراً من جانب آخر، فإذا كان كانط معروفاً في الأخلاق بالحزم والتشدد والتزمت فإنه هنا أقرب إلى التوفيق والأخذ بالوسط وبأنصاف الحلول، فهذا لديه أفضل من اللامبالاة L'indifference.

يرفض كانط تصوره روسو «للحالة الطبيعة» التي كان الإنسان فيها خيراً لأن الحياة البدائية تتسم بالشراسة والقسوة وتقوم على الحرب ويسودها قانون الغابة مع أنه يعتبر مثل روسو أن المدينة تبعد عن حياة الخير وتقترب من النفاق والكذب والمداراة والإزدواجية. فالشر لا يوجد في الحساسية لأن الحساسية لا تفسر الشر «وهي حالة الإنسان البدائي» أو في العقل «وهي حالة الإنسان المتمدن» لأن العقل أشمل وأوسع من الظاهرة التي يفسرها. ويحدد كانط الشر بأنه عدم اتفاق الإرادة الحرة مع القاعدة الخلقية وذلك لتدخل بعض الميول الطبيعية التي تشير إلى وجود مثل هذا الشر وجعل البواعث أقوى من القاعدة أو المشاركة فيها فإذا وجهت القاعدة الإرادة الحرة حصل الإنسان على النعيم الخلقي، أما

الفساد الطبيعي فإنه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمد، ولذلك أما الفساد الطبيعي فإنه لا يتعدى سوء النية أو الخطأ المتعمد، ولذلك كانت الأخلاق هي صفاء السريرة serenite، وهذا يعني أنه كانط في حديثه عن الطبيعة إنما يتحدث عن الحرية، فالقول أن الإنسان خير بطبعه يعني أنه يسلك بحريته طبقاً لقاعدة خيرة والقول أن الإنسان شرير بطبعه يعني أنه يسلك طبقاً لقاعدة سيئة فطبيعة الإنسان هي أي فعل خاص يقوم به، فإذا قيل إن الطبيعة هي الميل كان مبدأ الميل الإرادة الحرة التي يمارس الإنسان من خلالها حريته. وهنا يقترب كانط من أوغسطين في رفضه لوجود الشر وجوداً جذرياً في الطبيعة كما هو الحال في المانوية، فالشر ليس طبيعة أو غريزة بل هو ممارسة الحرية طبقاً لقاعدة سيئة، ويعيد كانط تفسير الفطرة بأنها الأساس السابق على ممارسة الحرية، أي أن الإنسان هو صاحب أعماله والمسؤول عنها.

ومع ذلك، هناك بعض الإستعدادات الطبيعية للخير في الطبيعة الإنسانية. فهناك أولاً «الحيوانية» أي الإنسان من حيث هو موجود حي، وتعني حب الإنسان لنفسه من حيث هو بدن وذلك بالمافظة على الذات وعلى النوع «الغريزة الجنسية» وعلى ارتباطاته الإجتماعية «الغريزة الإجتماعية» ورذائلها هي الخشونة أو الفظاظة وكل الرذائل الحيوانية. ثانياً «الإنسانية» أي الإنسان من حيث هو موجود حي عاقل، وتعني حب الإنسان لنفسه من حيث مقارنته مع الآخرين ومساواته معهم، ومن هنا تنشأ مشاعر الغير والمنافسة، ورذائلها هي رذائل المدنية «وهي رذائل شيطانية»: الحسد، عدم العرفان بالجميل، لذة إيلام الغير «الصادية». ثالثاً: «الشخصية» أي الإنسان من حيث هو موجود حي عاقل ومسؤول وتعني قدرته على احترام القانون الخلقي كدافع كاف للإرادة الحرة،

ومن هنا تنتج الشخصية الخيرة. فالإستعداد الأول خال من العقل كلية والإستعداد الثاني يقوم على العقل العملي المرتبط بالدوافع والإستعداد الثالث: يقوم على العقل العملي غير المشروط الذي يقوم بالتشريع. وكل هذه الاستعدادات خيرة وتنحو نحو الخير.

ويلاحظ أن هذا الترتيب التنازلي هو في الحقيقة ترتيب تصاعدي لأنه يبدأ من الأسفل إلى الأعلى أي من الأقل كمالاً إلى الأكثر كمالاً، وبمفاهيم كانط نقول من الحس إلى العقل أو من الطبيعة إلى الحرية وهو الطابع الغالب على كل تفكير ديني لاهوتي تقليدي أعني التفكير عن طريق سلم القيمة ومراتب الكمال. وقد وضع أفلاطون قديماً أسس هذا التفكير عندما قسم الإنسان إلى ثلاث قوى: قوة شهوية وقوة غضبية وقوة عاقلة، وظل هذا التقسيم القديم في العصر الوسيط عند المسلمين «إبن سينا» والمسيحيين «توما الاكويني» في تصورهم لقوى النفس: القوة الغاذية «النمو والتوالد» والقوة الحاسة «الحس والحركة» والقوة العاقلة «الإدراك والرؤيا».

وكما ان هناك استعداداً طبيعياً في الإنسان نحو الخير هناك أيضاً ميل طبيعي فيه نحو الشر. فما الفرق بين الميل penchant والإستعداد disposition? الميل عند كانط هو الأساس الذاتي لإمكانية النزوع inclination ويتميز عن الإستعداد بأنه قد يكون فطرياً ولكنه في الغالب يكون مكتسباً عن طريق الخطأ. ويفرق كانط بين أنواع الميول. الأول الوهن أو ضعف العزيزة Fragilite التي تتصف بها الطبيعة الإنسانية أو ضعف القلب عندما يكون الخير الموضوعي دافعاً ضعيفاً للذات. والثاني: عدم النقاء Impurete أي احتياج القاعدة الخلقية إلى دافع آخر سواها، والثالث: الفساد Corruption أو الشراسة أي تفضيل الدوافع

الأخرى، على القاعدة الخلفية. وعلى هذا النحو يكون الشر داخلاً في الطبيعة الإنسانية ويكون الميل بهذا المعنى هو الشر الخلقي لا الشر البدني.

والحقيقة أن الفرق ضعف الإرادة من الأضعف إلى الأشد ضعفاً وهو الفساد بنفس الترتيب التنازلي دون أي تحليل اجتماعي للسلوك، فالفساد ليس ميلاً بقدر ما هو وضع اجتماعي يسبب سلوكاً معيناً أي أن كانط يحدد سلوك الإنسان من أعلى بالقاعدة الخلقية لا من أسفل بالوضع الإجتماعي للسلوك.

ولكن ما هو مصدر الشر في الطبيعة الإنسانية وكيف حل فيها؟

يفرق كانط بين المصدر العقلي والمصدر الزمني، ويقصد بالمصدر العقلي المصدر من حيث المبدأ أو الأصل وهو يقصد في الحقيقة الأصل التاريخي للشر في الخطيئة الأولى ولكنه يبرر التاريخ عقلاً، ويقصد بالمصدر الزمني الخط الخلقي الخاص عندما تتدخل الميول وتشارك القاعدة الخلقية في توجيه السلوك أو تسيطر عليها. الخطيئة (الأولى ميل نحو الشر من حيث المبدأ والصورة، والخطيئة الفرعية أي الرذيلة شر من حيث المضمون أو الفعل، الخطيئة الأولى عقلية والثانية حسية، الأولى يمكن تسميتها فطرية والثانية مكتسبة. الأولى تعني المصدر الوراثي للشر) تفسر كلية الطب الوراثة تفسيراً عضوياً. وكلية الحقوق تفسيراً قانونياً، وكلية اللاهوت عن طريق مشاركة آبائنا الأوائل مع أحد العصاة ووقوعهم في الغواية. والثانية المصدر الشخصي الذاتي.

ويقصد بالمصدر التاريخي وجود حالة من البراءة الأصيلة قبل الخطيئة الأولى ثم وقوع الخطيئة بإرادة حرة تعدت القانون «وهو الأمر

الإلهي» بعد الوقوع في الغواية بسبب الميول الطبيعية في الإنسان وترجيحه لدوافع أخرى غير القاعدة الخلقية، فما يسميه التفسير التاريخي بالسقوط أو الطرد يسميه كانط بالفساد الفطري في الطبيعة. وقد حدث ذلك لأن العقل لم يكن قد كمل بعد. وكما أن الإنسان قد وقع بالغواية فإنه يستطيع أن يرتقي بمعارضته للروح الغاوية والرجوع إلى حالة الخير، فالسقوط في الشر يقابله ارتفاع نحو الخير وهما الحركتان اللتان تميزان التفكير المسيحي في كل العصور: السقوط ثم الرفع أي الخطيئة الأولى على يد آدم ثم الخلاص على يد المسيح والإنسان بينهما لا يد له في الأولى ولا في الثانية.

٢ ـ الصراع بين مبدأي الخير والشر من أجل السيطرة على الإنسان:

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية يتم الصراع بينهما من أجل السيطرة على الإنسان، ويعني كانط قصة الصراع بين آدم والشيطان ولكنه يفسرها تفسيراً ويلغي منها الواقعة التاريخية والعقيدة الدينية ولا يبقى منها إلا على دلالتها الخلقية في سيادة العقل على الحس، والفضيلة على الرذيلة، والخير على الشر. أما فولتير فإنه لم يقتصر على هذا التبرير الفلسفي للقصة الدينية بل اقتلع أصولها الدينية من جذورها كما يفعل الآن علم الأساطير المقارنة بإرجاع الأسطورة إلى ما يشابهها عند الشعوب المجاورة.

يبدو كانط هنا بوجهه الحقيقي أي اللاهوتي المقنع الذي يقوم بتبرير العقائد فلسفياً. فهو يرى إن الخير له الحق في السيادة على الإنسان لأن الله أرسل إبنه لإنقاذ البشرية. كان المسيح راضياً مرضياً عند الله لأنه عمل بما يقتضيه القانون الإلهي فالسعادة هي اتفاق الإرادة الإنسانية مع الإرادة

الإنسانية مع الإرادة الإلهية كما فعل المسيح وبالتالي كلنا أبناء الله لأن المسيح هو نموذج الحياة الفاضلة والنية الصادقة قام بواجبه نحو البشرية جمعاء. لقد نزل الله نفسه من السماء على الأرض أعلاناً لسيادة الخير على الإنسان دون أن يكون في ذلك أي خوف وارتعاش crainte et tremblement على ما يقول كيركجارد بل خلاصاً للبشرية وتحملاً لآلامها. وهكذا يفسر كانط عقيدة التجسد والفداء بأنها سيادة الخير في الإنسان، ولا يهمه واقعة التجسد نفسها التي ترمز إلى هذه الفكرة بقدر ما يهمه التطابق مع القانون بإرادة حرة إرضاء الله، أي أن المهم في العقيدة هو جانبها العملي في السلوك الخلقي وليس جانبها النظري أو العقائدي.

ومع أن كانط لا يتحدث كثيراً عن افتراضات العصر الوسيط المتقدم والمتأخر حول طبيعة المسيح وصلته بالله وعن نظريات التوليد وما شبهها وصلة الأقاليم الثلاثة بعضها بالبعض إلا أنه يذكر فقط أنه ولد خالياً من الشر لأنه لم يولد ولادة طبيعية نتيجة للغريزة الجنسية بل نتيجه للحمل العذري، ويحاول كانط كما يفعل اللاهوتيون المتعالمون الحديث عن التوله الذاتي Epigenese مع أنه قد لا يمنع من وجود الشر أو الوجود السابق للنواة عند الذكر ولكن قد يفسر هذا التولد عدم وجود الشر في المخلوق الجديد. ولهذا السبب أصبحت البتولية Virginite والعزوبية Celibat من الفضائل المسيحية. ولو كان كانط ناقداً للنصوص لعلم أن نص العزوبية زيادة في إنجيل متى لا يشاركه فيها أحد من الأناجيل الثلاثة الأخرى (متى: ١٢:١٩) وذلك لتأسيس الكنيسة التي ينفرد بها متى أيضاً (متى، ١٧:١٦ ـ ١٩) ولو كان مؤرخاً للأديان لعلم أن الرهبنة لم ينشأ بالفعل قبل القرن الرابع المسيحي إلا على يد القديس أنطوان في مصر، وقد يكون موت المسيح انتحاراً «بارت Bahrt» أو

لغاية سياسية (فولفنبتل Wolfenbuttel) ولكن كانط يراه دليلاً على إمكانية ثورة روحية خلقية بالرغم من عدم نجاحها في المرة الأولى، ونموذجاً للحياة أو قدرة للناس كما يعتبر صوفية المسلمين سيدنا محمداً قدوة أو كما يعتبر الأصوليون جزءاً من أفعاله قدوة. وقد عرف المسيحيون ذلك قديماً ونشأ عليها الكتاب المشهور المجهول المؤلف «تقليد سيدنا يسوع المسيح L'imitation de notre Seigneur Jesus - Christ يضع فيه المسيح قدوة للإنسانية أو كما يقول صوفية المسلمين «الإنسان الكامل».

ويرى كانط صعوبات ثلاثة في تحقيق هذا المثل الخلقي الأعلى: الأول، هذه المسافة الشاسعة بين هذا المثل الأعلى والإنسان، فكيف يتأتى للإنسان أن يسلك أسوة بالمسيح؟ وتخفف هذه الصعوبة بأن يتحول هذا المثل الأعلى إلى نية ثم عقد عزم عليها، والثانية كيف يحصل الإنسان على النعيم الخلقي بالبقاء على النية وعلى صدق العزيمة دائماً؟ وتخفف هذه الصعوبة أيضاً بوجود روح المسيح فينا وبشهادة روحه لنا. والثالثة كيف يكون السلوك مطابقاً للنية، وهذه ليست مشكلة حقيقة لأن الأعمال بالنيات.

لقد أراد الشر منذ البداية «الشيطان» السيطرة على الإنسان ولكن الخير «المسيح» انتصر على الروح الشريرة ولم يقع في الغواية، وأصبح تعارض الخير والشر كتعارض الجنة والنار، لذلك يرفض كانط عقيدة الخلود في النار لأنها تعني انتصار الشر على الخير وتقضي على كل إمكانية للترقي نحو الكمال وتجعل المستقبل حتماً مفروضاً كما يرفض كانط التوبة في اللحظة الأخيرة لأنها لن تفيد شيئاً في الترقي نحو الكمال الخلقي. لقد كان الإنسان منذ البداية مالكاً لكل خيرات الأرض ولكن الروح الشريرة عصت الله فطردت من الجنة، ولم بوسع الله أن يحمي

البشر لكنه تركهم لحريتهم ولعقولهم. ولكن الخير ساد بعد إقامته لنظام يحميه «الحكم الإلهي اليهودي» وبإقامته الشعائر والطقوس التي تذكر به أو بتشريعه لأخلاق تقوم على القهر وتغالي في الشكل على حساب المضمون، وفي الظاهر على حساب الباطن. ثم أتى حكماء اليونان ليقوموا بثورة خلقية تخفف من شكلية القانون ولكن أتى في النهاية الحكيم الأوحد من السماء ليعلن سيادة الخير على الشر، ونتيجة لهذه السيادة انتصرت الحياة على الموت وانتصر الخلود على الحياة، وانتصرت الحرية على الطبيعة، واستطاعت الإنسانية أن تنحو نحو الكمال وأن يكون لها مثل خلقي تتجه نحوه متمثلاً في ملكوت السماوات. ولم يهبط الخير في الإنسانية في زمن معين بل هبط منذ الأزل كما يقول بولس في المسيح الأزلي الكوني الأبدي السابق على الخليقة، وكما يقول صوفية المسلمين في الحقيقة المحمدية، الأزلية الأبدية السابقة على مولد محمد الزمني والتالية لوفاته.

وهكذا يفسر كانط القصة الدينية المشهورة بسيادة الخير على الشر، والعقل على الحس، والقانون على الرغبات والميول، والحرية على الطبيعة وهو طابع الأخلاق الرواقية التي تقوم على سيادة العقل على الرغبات والميول، والذي غلب على التفكير الديني للقديس بولس بالإضافة إلى مزاجه الحاد وطبعه العنيف في تصوره للعداء بين الفضيلة والرذيلة، بين الخير والشر، بين الصدق والكذب. فالأخلاق تعني الحرب لأن الفضيلة تعني (في اليونانية واللاتينية معاً) الشجاعة والجرأة وافتراض وجود عدو. فإذا روض العقل الرغبات والميول حصل الإنسان على الفطنة Prudence واستأصل من نفسه كل معارضة للقانون الخلقي وأصبح حكمياً.

٣ ـ انتصار مبدأي الخير على الشر وقيام ملكوت الله على الأرض:

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية «اللحظة الأولى» تم الصراع بينهما من أجل السيطرة على الإنسان «اللحظة الثانية» ينتصر مبدأ الخير على مبدأ الشر ويقوم ملكوت الله على الأرض «اللحظة الثالثة» ويقصد كانط بذلك تأسيس الكنيسة كما يقول اللاهوتيون المحافظون منهم والمتحررون، ويلجأ إلى نظرية العقد الإجتماعي التي بها ينتقل الإنسان من حالة الطبيعة الخلقية إلى حالة الطبيعة القانونية وإلى الإيمان التاريخي الذي تقوم عليه الكنيسة وهو غير الإيمان الفلسفي «الديني» للفيلسوف الحر المستنير الذي يلتجىء إلى التأويل لفهم النصوص طبقاً للعقل كما يمحو كل سر أو غموض في الدين.

أ ـ العقد الإجتماعي:

لا يقوم الخير في رأي كانط إلا بإقامة مجتمع يقوم على الفضيلة بفرضه العقل على كل الجنس البشري كواجب عليه هو المجتمع الخلقي، إذ ينتقل الإنسان أولاً من حالة الطبيعة الخلقية إلى حالة الطبيعة القانونية، ويسلك طبقاً للقانون بإرادته الخاصة دون تدخل أية سلطة سياسية، لأنها لا تستطيع النفاذ إلى داخل الأفراد أو تفعل ذلك بالقوة والقهر «لأن مهمة الدولة الخلقية تحرير الأفراد من الخوف والقهر». وللفرد حرية تامة في أن يبقى في هذه الدولة السياسية أو في أن يدخل في جماعة خلقية مع غيره من المواطنين وتقوم هذه الجماعة الخلقية أيضاً على قوانين عامة ولها نظامها ودستورها، وتمثل هذه الجماعة الخلقية المثل الأعلى الذي يسعى إليه الجنس البشري قاطبة وبذلك تتميز

على المجتمع السياسي وتفضله. وهكذا يضع كانط تقابلاً بين المجتمع الطبيعي الخلقي وهو حالة الطبيعة الخيرة والمجتمع الطبيعي الخلقي القانوني، وهو الكنيسة كما يضع تقابلاً بين المجتمع الطبيعي الخلقي القانوني والمجتمع الطبيعي الخلقي القانوني السياسي وهو الدولة. والمجتمعات باستثناء الكنيسة مجتمعات سياسية أو على أكثر تقدير مجتمعات خلقية غير ملزمة للأفراد، أما المجتمع الكنسي فهو الوحيد الخلقي والسياسي معاً، خلقي لأنه يقوم على الفضيلة وسياسي لأنه ملزم للأفراد.

ويجب أن يخرج الإنسان من حالة الطبيعة الخلقية إلى الجماعية الخلقية لأن الحالة الأولى مهددة دائماً بالشر «كما أن الحالة الطبيعية القانونية مهددة بالحرب» وفي حالة صراع مستمر مع مبادىء الفضيلة، ولما كان كل فرد عاقل يبقي تقديم الخير الأعظم لجميع الناس، فلا يتم ذلك غلا بدخول الجميع في تنظيم واحد أو جمهورية شاملة تقوم على قوانين الفضيلة، وهكذا يطبق كانط نظرية العقد الإجتماعي في الأخلاق لا في السياسة لتبرير قيام الكنيسة لا لتفسير نشأة الدولة، وبذلك تتحول الجماعة الخلقية إلى جماعة قانونية بتقييد حربية كل فرد حتى تستطيع أن تنفق مع حريات الآخرين، ويعيش الجميع طبقاً لقانون عام يمثله فكرة الله باعتباره السيد الخلقي للعالم وتحكم القوانين الإلهية الجماعة الخلقية وتكون شعب الله المطيع للقوانين الخلقية أي للأحكام الإلهية.

ولا يعني هذا شعب اله القائم إلى قوانين تنظيمية محضة «بنود ولوائح» الغرض منها شرعية الأفعال لا الأخلاق أي مجتمعاً قانونياً شرعه الله الحكم الإلهي ويحكمه «القساوسة» «الحكم الارستقراطي» وهو ما حدث في التاريخ بالفعل. ولا يشير كانط إلى نظرية العقد الإجتماعي

عند سبينوزا التي يفسر بها نشأة الدولة العبرانية[١] أو نظرية العقد الإجتماعي عند روسو التي يفسر بها نشأة المجتمع المدني بل يشير إلى هوبز ونظريته في المجتمع المدني القائم على الحرب، وإلى دور الحاكم في تحويله إلى مجتمع قانوني بل بإرادته الخاصة.

وتتمثل فكرة الجماعة الخلقية القائمة على التشريع الخلقي لله في صورة كنيسة، وهي ليست هذه الكنيسة التاريخية الحسية الموجودة في زمان ومكان معين بل الكنيسة اللامرئية من حيث هي نموذج arche type للكنائس المرئية القائمة، يراسها رئيس لا مرئي، ولا يشابه نظامها الأنظمة السياسية، فهي ليست نظاماً ملكياً «تحت سلطة البابا» أو نظاماً ارستقراطياً «تحت سلطة الأساقفة والأحبار» أو نظاماً ديمقراطياً «كما تتصور الطوائف الإشراقية» بل هي أسرة يرعاها أب خلقي لا مرئي ارتبط أعضاؤها بدم ابنه، أي أنها تمثل ارتباطاً قلبياً شاملاً ودائماً!.

وتتصف هذه الكنيسة بصفات أربع حسب التصورات الأربعة المشهورة في الفلسفة النقدية.

١ ـ من حيث الكم Quantite تتصف بالوحدة ومن ثم يمحى التمزق والتشتت والتبعثر إلى طوائف وفرق.

٢ ـ من حيث الكيف Qualite تنصف الكنيسة بالنقاء لإنها تقوم بواعث خلقية صرفة وبالتالي فإنها لا تقوم على الخرافة أو على جنون التعصب.

(١) انظر مقالتنا عن «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا» تراث الإنسانية مارس سنة ١٩٦٩، قضايا معاصرة ج٢.

٣ ـ من حيث الإضافة Relation تتصف الكنيسة بالنقاء لأنها تقوم على الأعضاء أو علاقات فيما بينهم أو في علاقاتها الخارجية مع السلطة السياسية في الدولة الحرة ومن ثم فلا وجود للهيئة الأكليريكية أو النزعات الإشراقية لأنها تقوم على الديمقراطية.

٤ ـ من حيث الجهة Modalite تتصف الكنيسة بثبات نظامها وعدم تغير دستورها وعدم خضوعها لتغيرات الطارئة والظروف العارضة لأنها تقوم على مبادىء قبلية.

ب ـ الإيمان التاريخي والإيمان الديني (الفلسفي):

يقصد كانط بالإيمان التاريخي الإيمان الكنسي القائم على الكتاب المقدس والمأثور والعقائد والذي يبدو في ممارسة الطقوس والشعائر وهو الذي سماه كيركجارد الجانب الموضوعي في الدين، ويقصد بالإيمان الديني الإيمان الفلسفي القائم على العقل والإقتناع الشخصي والذي يبدو في السلوك الخلقي والعمل الصالح، وهو الذي سماه كيركجارد الجانب الذاتي في الديني الذي يكشف عن تناقض حقائقه.

تقوم الكنيسة إذن في رأي كانط على عقيدة تاريخية «الوحي» وهو الإيمان الكنسي الذي يقوم بدوره على الكتاب المقدس أي أن كانط يتصور أدوراً ثلاثة: الكنيسة في الدور الأعلى، وترتكز الكنيسة على الإيمان الكنسي وهو الدور الأسفل. وهذه مشكلة في غاية الصعوبة والتعقيد في التفكير المسيحي، بين البروتستانت والكاثوليك، بين العلمانيين Laiques ورجال الدين، بين علماء تاريخ الأديان واللاهوتيين، بين اللاهوتيين الأحرار «مدرسة توبنجن» واللاهوتيين المحافظين. فالعقيدة الرسمية وهي التي يعرضها كانط هي أن الكنيسة قائمة على

الإيمان الكنسي ولكن ما يثبته التاريخ وما ينتهي إليه اللاهوت الحر Theologie Liberale هو أن الإيمان الكنسي قائم على الكنيسة، أي أن الكنيسة قد وجدت أولاً لظروف تاريخية معينة (بينها هارناك Harnak في كتابة جوهر المسيحية L'essence du Christianisme) ثم فرضت الإيمان بها. وطبقاً للعقيدة الرسمية أيضاً وهي التي يعرضها كانط أن الإيمان الكنسي قام على الكتاب المقدس مع أن علم تاريخ الأديان مع اللاهوت الحر يبين أن الكتاب المقدس قائم على الكنيسة أي أن الكنيسة وجدت أولاً ثم حاول كتاب الأناجيل تبريرها بذكر النصوص على شرعيتها كما فعل متى كاتب الإنجيل الأول (متى، ١٨ : ١٦ ـ ١٩).

ويفرّق كانط أيضاً بين الكنيسة الشاملة التي تقوم على الإيمان الديني والكنيسة الزمنية التي تقوم على الإيمان التاريخي: تقوم الكنيسة الشاملة على الإيمان الديني وهو الإيمان العقلي الخلقي الوحيد، وتقوم الكنيسة الزمنية على الإيمان التاريخي لأن الإنسان ـ نظراً لضعفه ـ قد يحتاج إلى عقيدة تاريخية تقوم على وقائع حسية وتجارب تاريخية تجعل للإيمان أساساً واقعياً بالإضافة إلى أساسه المثالي العقلي، ومن ثم تنشأ فكرة الدين الطقوس بجوار دين الأخلاق، إذ يمكن طاعة الله أما بالشعائر والطقوس ومن خلال النظم القائمة كما هو الحال في الإيمان التاريخي، وأما بالأخلاق كما هو الحال في الإيمان العقلي. والحقيقة أن الدين واحد وهو دين الأخلاق، وهو وحده الذي يعلن عن قيام ملكوت الله لأن الإيمان الديني القائم على العقل هو الوحيد الذي يستطيع أن يؤسس الكنيسة الحقيقية أي الكنيسة اللامرئية، وهو الوحيد الذي يؤدي إلى النعيم الأبدي لأنه إيمان عملي محض، أما الإيمان

التاريخي فإنه يوقع في العبودية، وهو إيمان الأجير الذي يقوم على الخوف والرجاء دون أي وازع خلقي أو تطبيقاً للواجب.

ولكن هل يجب ارتباط الإيمان التاريخي بالإيمان الديني وكأنه جزء لا يتجزأ منه أم أنه مجرد خيط يوصلنا إلى الإيمان الديني ثم يمحي فيه؟ الحقيقة أن العقل يقدم لنا حلين متناقضين طبقاً لتناقضات anti nomies العقل: فلو قامت المعرفة التاريخية على الإيمان الكنسي (التاريخي) واعتمد السلوك الخلقي على الإيمان الديني، كان الإيمان الديني سابقاً على الإيمان التاريخي، ولو حقق الإيمان الصلة بين الإنسان والله قبل أي سلوك خلقي لكان الإيمان التاريخي سابقاً على الإيمان الديني، وهو التعارض بين يعقوب كاتب الإنجيل ونظريته القائلة أن الإيمان بلا أعمال عبث وبين بولس ونظريته القائلة أن الإيمان لا يحتاج إلى أعمال. ولا يوجد عند كانط حل نظري لهذا التعارض بل يوجد حل عملي، فالإيمان العملي هو أساس السلوك والإيمان النظري مكمل له. وقد حل هذا التعارض من قبل في نموذج البشرية ـ إبن الله ـ ففي الإيمان به يختلط الإيمان العقلي بالسلوك الخلقي، وبذلك يدل التناقض الظاهر على شيء واحد وهو صدور السلوك العملي عن الإيمان بنموذج البشرية الصادر عن الله. ولا يهم الإيمان به كواقعة تاريخية (الإيمان التجريبي) بل الإيمان به حبا فيه (الإيمان العقلي) أي أن كانط يفرق بين مسيح الإيمان الذي لا يمكن الشك فيه أو إنكاره (وهو رأي برجسون كذلك)، ومسيح التاريخ لا يقدر عليه إلا الخاصة أما مسيح الإيمان فيقدر عليه العامة والخاصة. يشكو اللاهوتيون من هجرة الكنيسة وعدم الإيمان الناس بمسيح التاريخ ويشكو الأخلاقيون من ضعف الأخلاق الناتج عن تسامح اللاهوتيون معهم على حساب الفضائل.

ويعتمد الإيمان الديني على الكتاب أكثر من اعتماده على المأثور Tradition الذي يعتمد عليه الدين التاريخي والذي يشمل تراث العصور والطقوس والشعائر، إذ أن الكتاب يدعو صراحة إلى الدين الخلقي في صورة أحكام Sentences أما الإيمان الذي يقوم على المأثور فانه يضيع بضياع الدولة الراعية للنظم والشرائع الكنسية، ويقوم الإيمان الديني على الصلة المباشرة بين الإنسان والله، أما الإيمان التاريخي فانه يقوم على صلة غير مباشرة بتوسط النظام التشريعي القائم أي بتوسط الكنائس ورجال الدين.

والحقيقة إن هذا التعارض بين الإيمان الديني والإيمان التاريخي هو نفس التعارض بين البروتستانتية التي تمثل الإيمان الديني والكاثوليكية التي تمثل الإيمان التاريخي. ويحاول كانط التوفيق بينهما ولكن في صالح البروتستانتية على حساب الكاثوليكية، بل أن كانط يحاول التوفيق بين جميع الأديان التي يسميها عقائد Croyances في دين واحد Religion فالعقائد تختلف فيما بينها في اللاهوت والعبادات والشعائر والطقوس (الكاثوليكية، البروتستانتية، اليهودية، كما يعتبر الإسلام عقيدة) أما الدين فواحد وهو الدين الخلقي.

وقد بدأ الإيمان التاريخي بالإيمان اليهودي الذي أعطي المناسبة المادية لظهور الإيمان بإعادة بنائها في المستقبل (بعد ظهور المخلص) وكان نظامها تيوقراطياً (تمثله أرستقراطية الكهنة والأحبار الذين يدعون الحصول على تعاليم الهيئة من الله مباشرة) وعبد أهلها الله باعتباره سيدا زمنياً لا يراقب الشعور أو يتدخل في الإيمان. وهناك ثلاثة أدلة على ذلك: [أولاً، كانت كل الأوامر تهدف إلى إقامة نظام سياسي مفروض من أجل العقاب والإصلاح، ومع أن الوصايا العشر لها جانبها الخلقي

إلا أنها لا تصر على تطبيقها بالنية ويكفي لذلك المظهر الخارجي. [ثانياً، يقوم الثواب والعقاب طبقاً لتطبيق الوصايا أو عدم تطبيقها بصرف النظر عن أي تصورات خلقية، لذلك لم تحتو اليهودية على أي إيمان ديني، خاصة وأن الإيمان بالحياة الأخرى لم يكن شائعاً بينهم (يقصد كانط إنكار الصدوقيين لحشر الأجساد). [ثالثاً، لم تقم في اليهودية أية كنيسة شاملة بل اعتبروا أنفسهم شعب الله المختار استعبدوا باقي الشعوب بل وناصبوها العداء وأصبحت عبادة الله لديهم تتم بصورة آلية.

ثم ظهرت المسيحية من اليهودية ولكن على أسس جديدة وقامت بثورة في العقائد، وقدمت ديناً خلقياً خالصاً للشعوب جمعاء لا لشعب معين، دون أن تصطدم صراحة مع أحكام اليهودية السابقة، ومن هذه اليهودية البطريكية التي لم تقم إلا كتنظيم سياسي والتي اختلطت ببعض النظريات الأخلاقية اليونانية خرجت المسيحية، ومات إيمان العبيد وحل محله الإيمان الخلقي. ويتحدث كانط عن النشأة المسيحية كما تحدث عن نشأة اليهودية لأنه في الحقيقة لا فرق بين المسيحية كدين ونشأة المسيحية كتاريخ (كالفرق بين الإسلام كدين وبين انتشار الإسلام كتاريخ) ولان معظم النتائج التي نعلمها الآن عن نشأة النص الديني وتطوره جنبا إلى جنب مع نشأة العقائد الدينية وتطورها قد خرجت من الدراسات الخاصة بنشأة المسيحية، فقد نشأ في هذه الفترة الأولى الإشراقيات الصوفية عند النساك، وتشريعات الرهبنة والعزوبية وانعزال عدد كبير من الناس عن الحياة، وتقنين المعجزات والوقوع في الانحرافات، ومنع رجال الدين لحرية التفكير، ووضع تفسيرات للدين تقوم على الغرور والدعاء، وتقسيم المسيحيين شيعا وطوائف، وتدخل الكنيسة الغربية أو الشرقية في شؤون الدولة، وتزييف الحقائق والعلم.

وكان رئيس المسيحية في الغرب يعاقب بعصاه السحرية بالحرمان من الكنيسة ويدعو للحروب الصليبية لإثارة الشعوب بعضها ضد البعض الآخر لأغراض سياسية محضة. وأصبح الإيمان التاريخي مصدرا للقهر والطغيان، وما ابعد هذا كله عن الإيمان الخلقي.

ويرى كانط أن أفضل عصور الكنيسة هو العصر الحاضر (القرن الثامن عشر) حيث ينمو الإيمان الديني ويتحرر العقل ويشرع للأخلاق، وقد بدأ ذلك في ثلاثة أشياء: الأول: الإعتدال في أحكام الوحي، والبعد عن التطرف فيه وترك الجدل العقائدي واعتبار الوحي مصدراً للأخلاق لا للمعجزات، والثاني: تفسير الوحي تفسيراً خلقياً حتى تصبح له قيمة مطلقة دون الرجوع إلى علوم التفسير التاريخية التي تتدخل فيها السلطات الدينية والسياسية على السواء، والثالث: إعلان قدوم ملكوت السماوات في صورة رمزية حتى نهاية العالم وإنتهاء تطور التاريخ (عقيدة المسيح الدجال).

وهكذا يعود كانط لدراسة تاريخ العبرانيين والمسيحيين كما فعل سبينوزا في رسالته في اللاهوت والسياسة وبيان انتقال شريعة القانون والشعائر إلى شريعة القلب والحب، ويتحد تاريخ اليهود مع تاريخ الجنس البشري لأن تاريخ اليهود هو تاريخ الوعي الخلقي (أو اللاخلقي) وقد ظهرت هذه الإتجاهات فيما بعد عند هيجل في التوحيد بين التاريخ العام والتاريخ البشري (الروح الإنساني) ثم التوحيد بين تاريخ الروح الإنساني وتاريخ الوحي (التاريخ المقدس) ممثلاً في شعب الله وخليفته.

ج ـ الدين اللاهوتي والدين الفلسفي: التأويل:

ترك لنا التعارض بين الإيمان (وهو الجانب الموضوعي في الدين)

تعارضا آخر بين الدين اللاهوتي القائم على الإيمان التاريخي والدين الفلسفي القائم على الإيمان الديني «وهو الجانب العقلي في الدين» ولهذا السبب يسمى مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» العقيدة الفلسفية للدين. يحتاج الدين اللاهوتي إلى رقابة رجال اللاهوت لأنه يخص العقيدة أما الدين الفلسفي فلا يحتاج إلى رقابة لأنه يصدر عن حرية الفكر وهي أهم متطلبات العلوم والفنون. وقد عرض كانط من قبل لهذه الفكرة في إجابته على سؤال: «ما هو التنوير»؟ ورفضه لسلطة اللاهوت الممثل في الكنيسة ووصاياها لأنه لا يقوم على العقل[(١)]، بل ولن يصلح اللاهوت ألا بإثبات سلطة العقل وبالتسامح. فإذا كان الإنسان الأول قد أخذ من الله الوحي والغريزة اللذين دفعا الإنسانية إلى التطور وإلى السيطرة على الطبيعة فإن الله أراد امتحانه بعد العصيان بقدرته على استعمال عقله[(٢)].

ولا يغير الدين الفلسفي من العقائد شيئاً بل يحاول فهمها فلسفياً أي يحاول تبريرها ومنع المعارضة العقلية عنها، وبالتالي يربط العقل بينهما: فلا يجوز للدين اللاهوتي إعلان الحرب على العقل، كما أن الدين الفلسفي بطبيعته يقوم على العقل ولا يتعدى حدوده، وبذلك يكون كانط على النقيض من سبينوزا الذي يفصل بين اللاهوت والفلسفة ويجعل لكل منهما ميدانه الخاص.

ويبين كانط في تفسيره لعنوان الكتاب، حتى لا يكون عرضه للتأويلات المغرضة التي تشكك في نيته. أن الدين الفلسفي والوحي

---

(1) Reponse a la question: Qu'est - ce que les lumieres? pp.87-8/

(2) Compte - rendu de Herder,... p123.

التاريخي دائرتان متداخلتان لهما مركز واحد، الدائرة الصغرى تمثل الوحي التاريخي والكبرى الدين الفلسفي، وذلك لأن الوحي يستطيع أن يحتوي على دين العقل ولكن دين العقل لا يستطيع أن يحتوي على الوحي التاريخي. ويمكن دراسة الوحي التاريخي بغض النظر عن أي عنصر فلسفي. وفي هذه الحالة يصبح الوحي مجرد تصورات خلقية، ويقترب من الدين الفلسفي، وتصبح الأخلاق عند كانط هي الرابطة بين الدين الفلسفي والوحي التاريخي، فإذا كانت الكتب النقدية الثلاثة قد عرضت الدين الفلسفي على أنه أخلاق فإن «الدين في حدود العقل وحده» يعرض الوحي التاريخي على أنه أخلاق، ومن ثم يكون للأخلاق كفايتها الذاتية عن الفلسفة النظرية وعن الوحي التاريخي، وبهذا المعنى لا يتعارض العقل مع الكتاب بل يتفقان معاً على شيء واحد هو الأخلاق.

ويخف التعارض بين الإيمان التاريخي والإيمان الديني أو بين الدين اللاهوتي والدين الفلسفي بالتأويل، إذ يقوم الإيمان الديني بتأويل الإيمان الكنسي وتحويله إلى أخلاق عن طريق العقل حتى يتفق مع الإيمان الذي هو في جوهره أخلاق تقوم على العقل. يجب إذن تأويل الوحي وهو الأساس التاريخي للإيمان الكنسي، تفسيراً عقلياً بحيث يتفق مع الأخلاق العملية أو مع دين العقل حتى ولو بدا هذا التأويل متعسفاً مع النصوص لأنه أفضل من التفسير الحرفي لها. وقد قام قدماء اليونان فلاسفة وشعراء، بهذا التفسير المعنوي للنصوص ليخففوا من حدة الجوانب الأسطورية في الدين، ففسروا تعدد الآلهة تفسيراً رمزياً وانتهوا إلى أن الله وحده يتصف بصفات الكمال، كما نشأ هذا التفسير في اليهودية المتأخرة (يقصد كانط تفسير فيلون) وفي المسيحية (يشير كانط

إلى كلمنت وأوريجين) وفي المحمدية (يقصد كانط الإسلام) عندما فسر فلاسفة المسلمين الجنة والنار تفسيرا رمزياً. وقد فعل الهنود ذلك أيضاً في تفسيرهم للفيدا مع ما يثير هذا التفسير من غضب للعامة. يوافق كانط إذن على نظرية التأويل ويعتبرها قائمة على جوهر العقل الإنساني ويؤمن بنظرية المعنى المزدوج للنص ويقول: «إن الإيمان التاريخي قد مات».

أما التفسير «الموضوعي» أو «العملي» للكتاب فهو الذي يقوم الفقيه معتمداً على سلطة الكتاب وعلى علومه «هي اللغة وأسباب النزول عند الأصوليين»، ويجب المحافظة على هذا التفسير لأنه دعامة الإيمان الكنسي لا الدين العقلي. يدور التفسير إذن بين التفسير العقلي والتفسير «العملي» ويتم التعاون فيهما بين العقليين «العلمانيين Laiques» وبين رجال الدين Clerse في فهم الكتاب، ولكن التفسير العقلي هو الوحيد الصحيح لأن التفسير العلمي تفسير ديني تاريخي عقائدي محض يحول الدين إلى عقيدة ونظام معين لشعب معين ولعصر معين. ويجعل كانط النقد التاريخي للنصوص جزاءاً من التفسير، مع أن مهمة النقد لا تتعدى توثيق النصوص وإثبات درجة صحتها «كما هو الحال في علوم الحديث المنفصلة عن علوم التفسير عند المسلمين» وهو علم مستقل أثار ضجة في القرن السابع عشر بفضل ريتشارد سيمون وسبينوزا وأوستريك، وكان يمكن لكانط بعد أن أخذ العلم الطبيعي عند نيوتن نموذجاً له أن يحل كثيراً من المشاكل التي يعرضها والعقائد التي يبررها حلا علمياً عن طريق نقد النصوص الدينية بمناهج النقد التاريخي كما فعل فولتير، وكان يمكنه تتبع عقيدة التثليث ابتداء من نصوصها الأولى التي جمعت وفقاً للتجربة الحية التي عاشتها الجماعة المسيحية الأولى التي لم يكن

بإمكانها إحكام الضبط اللغوي للنصوص والتفرقة بين الحقيقة والمجاز، كان يمكنه السير في هذا الإتجاه الذي يعتبر احد روافد عصر التنوير بدل أن يحاول تبرير العقائد تبريراً فلسفياً محضاً كما فعل اللاهوتيون في العصر الوسيط وكما يفعلون في كل عصر. والعجيب أن كانط قد استعمل كلمة «النقد» في الفلسفة بعد أن استعملها ريتشارد سيمون قبله في القرن السابع عشر واضعاً بذلك أسس النقد التاريخي للكتب المقدسة.

وبجانب التفسير المعنوي والتفسير الموضوعي هناك تفسير ثالث هو التفسير الإشراقي الذي يقوم على العاطفة ولا يعتمد على العقل أو على التاريخ وهو التفسير الذي يرفضه كانط رفضاً قاطعاً لأنه يستحيل استنباط قوانين الأخلاق من العواطف والإشراقيات أي أن كانط يرفض كل التأويلات الإشراقية ولا يرضى إلا بتأويل الفلاسفة العقلي الخلقي. وهنا يتفق كانط مع كيركجارد في رفض كل منهما للدين التاريخي ولتراث الكنيسة وللعقائد الرسمية والتفسيرات الحرفية ولكنهما يختلفان بعد ذلك لأن كانط يستبدل الإيمان التاريخي بالإيمان الفلسفي العقلي أما كيركجارد فإنه يستبدل به التناقض Paradoxe والفضيحة scandale ويستشهد كانط صراحة بآيات الإنجيل تأييداً لأفكاره الفلسفية. أو لأن أفكاره الفلسفية هي في الحقيقة بعض الآيات الدينية مفسرة تفسيراً عقلياً، ورغم إصرار كانط على أنه لا يقوم بتفسير النصوص، وعلى أنه لا يعني إخراج المعنى التاريخي الذي قصده كاتب النص، فإنه يقوم بتفسير النصوص تفسيراً فلسفياً لإخراج دلالة النص العقلية، لأنه ليس من الضروري أن يكون التفسير هو إخراج المعنى الذي قصد إليه كاتب النص.

ويستعمل كانط النص الديني بطرق ثلاث: الأولى، أن يذكره منفصلاً عن عبارته ودون أن يشير إلى الإصحاح والآية تأييداً لفكرته وفي هذه الحالة يأتي النص بعد عرض الفكرة ويكون تأييداً لها أو يأتي قبلها ويكون مصدرها. الثانية، أن يذكره داخلاً في عبارته ليستعمل صورته الأدبية أو فكرته دون أن يفصل بين الفكرة والنص، وفي هذه الحالة يتحد فكر كانط مع آيات الكتاب. والثالثة، أن يشير إلى الآية ورقم إصحاحها دون أن يذكرها ودون أن يستعير عبارتها أو تشبيهاً منها بل ليدل فقط على أن فكره ليس بعيداً عن الكتاب المقدس وأن الدين في حدود العقل وحده ما زال قريباً من الكتاب. وغاية كانط من التفسير هي «أن يبحث في الكتاب عن المعنى الذي يتفق مع تعاليم العقل المقدسة» وهذا المعنى هو بالضرورة معنى خلقي «فلا يجب تفسير الأخلاق وفقاً للكتاب بل يجب تفسير الكتاب وفقاً للأخلاق».

ويستعمل كانط مناهجه في تفسير النصوص لتبرير العقائد والنظم والمؤسسات الدينية، فكما ينتقل من المعنى إلى النص أو من النص إلى المعنى، ينتقل من الفكرة إلى الواقعة أو من الواقعة إلى الفكرة، فيستعمل نظرية العقد الإجتماعي لتبرير وجود الكنيسة «من الفكرة إلى الواقعة» ثم يفسر الكنيسة على أنها ملكوت الله على الأرض «من الواقعة إلى الفكرة» ويرى أن الرسالة Vocation في الحياة هي ما يقصد اللاهوتيون باختيار election الله، وأن ما يشعر به المؤمن من رضى عن نفسه هو ما يقصده اللاهوتيون برضاء الله، وأن ما يحدث في الحياة الإنسانية من اختيار فرد دون فرد هو ما يقصده اللاهوتيون بالفضل الإلهي «من الفكرة إلى العقيدة». ويرى أن التثليث واقع في حياتنا اليومية عندما تبدو الحقائق ثلاثة كما قال أوغسطين من قبل في صور

التثليث: الحس والعقل والقلب، الوجود والفهم والحياة، الوجود والمعرفة والحب، الذاكرة والمعرفة والإرادة، النفس والفكر والحب... إلخ. «من العقيدة إلى الفكرة»[1]. وبهذا المعنى يكون الله هو الحب وفيه تمجد الأب الحافظ لكل شيء، والإبن نموذج البشرية، والروح القدس أي الحكمة التي يصف بها الإنسان عندما تتطابق إرادته الحرة مع القانون الخلقي. لا يحتوي التثليث في رأي كانط على أي تعدد في الأشخاص كما كان الحال من قبل في تاريخ اللاهوت القديم بل مجرد إعلان للواجب الخلقي. أما الصياغة النظرية فمن اختصاص الإيمان الكنيسي لا يقبلها العقل ولا تتطلبها مقتضيات العصر بالإضافة إلى أن التفسير الحرفي للتثليث يقضي على العقلية الدينية أكثر مما يكملها.

ومن ثم يرفض كانط مقولة «ألسر المقدس» التي يعتمد عليها اللاهوت القديم، ولا يعتبر المقدس إلا الموضوع الخلقي القائم على العقل والذي يخدم غاية عملية، ويستحيل قبول الأسرار الدينية كموضوعات قبلية. فقد أوحى كل شيء للإنسان بوضوح عقلي كاف، وكشفت له الحرية عن طريق إرادته الحرة التي لا سر فيها، وقد استعمل الدين أسلوب الرمز حتى يسهل إدراك حقائقه، فالله هو الخير الأقصى، وفعله في الإنسان هو القانون الخلقي، والخير الأقصى أحد أفكار العقل العملي أما الله فهو أحد حقائق الإيمان الديني الشامل. ويتصف الله بصفات ثلاث:

---

(١) يلجأ كانط إلى تاريخ الأديان ليثبت صور الثليث في الديانات الأخرى، ففي الديانة الزرادشتية هناك أرموزدا، مترا، أهريمان. وفي الديانة الهندية: يراهما، فشنو، سيوا، وفي الديانة المصرية القديمة: فتا، كف، منت. وفي الديانة القوطية: أودين، فريا، تكور. وقد عرف اليهود في عصورهم الأخيرة أيضاً هذه الأفكار ووصف الريسيون المسيح بأنه إبن الله دون أن يعنو حرفياً بأن الله له إبن.

١ ـ هو الخالق القادر في السماء والأرض أي أنه مشروع خلقي.
٢ ـ هو المحافظ على الجنس البشري أي أنه الراعي للأخلاق.
٣ ـ هو القائم على قوانينه المقدسة أي أنه الحاكم الخلقي العادل.

فهذا الايمان لا سر فيه بل يعبر عن الإتجاه الخلقي لله نحو العالم، وهو ما حوّله سبينوزا من قبل في وضعه أسس الإيمان العقلي الشامل. في سبع نقاط[١] وما يؤيده العقل الإنساني وتعرفه كل الشعوب المتحضرة حيث تتحد هذه الصفات الثلاثة في جماعة خلقية «الكنيسة» أو في رئيس للجنس البشري «المسيح» أو في الموجود الأعظم «الله». ويستطيع هذا الإيمان الديني الشامل القضاء على التشبيه والتجسيم الذي يقع فيه الإيمان التاريخي، وجعل صلة الله بالإنسان صلة خلقية محضة تقوم على ثلاث أفكار.

١ ـ لا يجب تصور المشرّع الأعظم رحيماً متسامحاً نظراً للضعف الإنساني أو ظالماً له سلطات مطلقة أو واضعاً لقوانين تعسفية دون أي تطابق مع الأفكار الخلقية بل واضعاً لقوانين تتعلّق بقدسية الإنسان.

٢ ـ لا يجب تصور طيبته وكأنها جود غير مشروط بالنسبة للمخلوقات بل يجب تصورها مرتبطة بالصفات الخلقية التي ترضيه.

٣ ـ لا يجب تصور عدالته طبقاً لطيبته وغفرانه أو طبقاً لقدسيته كمشرع بل طبقاً لتطابق الإنسان مع القوانين الخلقية. تفيد هذه التصورات الثلاثة أيضاً معنى التثليث الذي هو مجرد فكرة عملية لا سر فيها تقوم على العقل.

---

(١) انظر مقالتنا «رسالة في اللاهوت والسياسة لسبينوزا تراث الإنسانية»، المجلد السابع/١، مارس ١٩٦٩ قضايا معاصرة/ ج٢.

وأخيراً يرفض كانط إقامة الدين والأخلاق على المعجزة، فلو حدث ذلك لضاع الإيمان والأخلاق، فكلاهما لا يحتاج إلى أساس آخر غير العقل. ويعرف كانط المعجزة بأنها الحادثة التي تجهل سببها أو قانونها كما عرفها سبينوزا من قبل، فالمعجزة عند العقلاء هي أقرب إلى السحر القائم على خداع الحواس أو الجهل بقوانين الطبيعة، ولا يقال إنها تحدث نادراً فهي إما أن تحدث كل يوم أو لا تحدث على الإطلاق. ويستبدل كانط بالمعجزة عجائب الطبيعة Les merveilles de la nature التي تثير الذهن وتبعث على الأمل ولا توقف قوانين الطيعة ولا تثير القلق. ويرفض كانط المعجزة أيضاً على أساس سياسي إذ لا يجوز للدولة أن تسمح بالإعتراف بمعجزات ولا يجوز أن تكون أساساً لسلوك عملي، وفي الوقت الحالي نجد أن العقل البشري وإفرادة الإنسانية هما القادران وحدهما على السلوك. وقد فشلت المعجزات من قبل في إدخال الإيمان حتى معجزة المعجزات وهو المسيح. لا توجد معجزات اليوم، ولا تحتاج إليها ولا يؤمن بها إلا الرجل الساذج البسيط، ولكنها قد تعني للرجل العاقل الأمل في المستقبل والرغبة في الكمال والإيمان بالحرية الإنسانية والإرادة الإنسانية التي لا حدود لها.

٤ ـ الدين والكهنوت:

بعد حلول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية (اللحظة الأولى) ثم الصراع بينهما من أجل السيادة على الإنسان (اللحظة الثانية) ثم انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر وإقامة ملكوت الله على الأرض (اللحظة الثالثة) تأتي اللحظة الرابعة والأخيرة من مشروع «الدين في حدود العقل وحده» وهو الفرق بين العبادة الصحيحة والعبادة الباطلة أو الفرق بين الدين والكهنوت.

يحاول كانط أولاً تحديد معنى الدين. فالدين (المعنى الذاتي) هو معرفة كل واجباتنا على أنها أوامر إلهية (يمنع هذا التعريف تحول الدين إلى معرفة ظنية أو إلى واجبات خاصة) والمصدر الذي أعرف منه الأوامر الإلهية هو الدين الموحى به Religion revelee، أما المصدر الذي أعرف منه الواجبات قبل أن أعرف أنها واجبات إلهية فهو الدين الطبيعي Religion naturelle فإذا أنكر كل وحي يعلو على الطبيعة يكون طبيعياً Naturaliste، فإذا اعترف بالوحي دون أن يعتبر الإقرار بصحته ضرورياً يكون عقلياً خالصاً Rationaliste pur. فإذا اعتقد أن الإيمان به ضروري للدين الشامل يكون مؤمناً بما يعلو على الطبيعة Supranaturaliste فالعقلي لا يتعدى حدود الحكمة الإنسانية ولكنه لا ينكر إمكانية الوحي، والمعركة الحقيقية تقع بين العقلي الخالص والمؤمن بما يعلو على الطبيعة.

ومن حيث الجماعة الخارجية إما أن يكون الدين طبيعياً يقتنع فيه كل فرد بعقله وأما أن يكون علمياً (تاريخياً) Savante يقوم على العلوم التاريخية. ويمكن أن يكون الوحي طبيعياً إذا أمكن فهمه بالعقل وبالتالي يكون الدين طبيعياً موضوعياً وذاتياً موحى به وينسى أنه وحي يعلو على الطبيعة، أما الدين العلمي التاريخي فهو الدين المحفوظ في الكتب المقدسة وفي المأثور وفي الكنيسة دون أن يظل ديناً داخلياً فحسب. ويحتوي الدين الموحى به في داخله على مبادىء الدين الطبيعي، إذ أن كليهما يقوم على العقل وعلى العقل المشرع للأخلاق، وبذلك يكون للدين الموحى به جانبان: جانب طبيعي وجانب تاريخي علمي.

فالدين الطبيعي هو الدين الخلقي، وهو تصور للعقل العملي تمثله الكنيسة الشاملة ممثلة الإنسانية كلها لا كنيسة مرئية يمثلها الموظفون والإجراء. الدين الطبيعي هو الدين المفطور في القلب الذي لا يرتبط

بأي علم تاريخي أو تنظيم وضعي أو مأثور، وعبادته هي مجرد نية القلب الخالصة لا واجبات خارجية تحددها نظم الكنيسة القائمة، والخطيئة فيه من عمل القلب لا من عمل الجوارح دون أي أمل كاذب أو تملق لله أو طلب مدح الجمهور وثنائه علانية. تتلخص واجباته في قاعدتين: قاعدة عامة وهي: واجبك دون أي باعث سوى قيمته المباشرة أي حب الله فوق كل شيء وقاعدة خاصة وهي: أحب كل فرد كما تحب نفسك أي اجعل العلاقات الفردية في صيغة قانون عام وهاتان القاعدتان هما قوانين الفضيلة ووصايا القداسة. ولا يفعل الإنسان الواجب انتظاراً للجزاء أو خوفاً من العقاب بل حباً للواجب. فكانط مثل جويو Guyau لا يعترف بالجزاء ولكنه يعترف بالإلزام الخلقي الصادر من العقل، وجويو يجعله صادراً من دفعة الحياة. لا يحتاج الدين الطبيعي إذن إلى المأثورات القديمة أو العقائد الرسمية. وبتشبيهات الإنجيل يكون الدين الطبيعي (العقل) هو الباب الضيق ودين الكنيسة هو الباب الواسع، لا يدخل من الباب الأول إلا الفلاسفة ويدخل من الثاني باقي الجمهور. أما الدين التاريخي فيحتاج إلى أبحاث العلماء في الكتاب المقدس والمأثورات والمعجزات والأسرار الإلهية دون الإعتماد على العقل، بل يعتمد على الإيمان المفروض بالوقائع والحوادث وعلى التسليم بالعقائد من غير قيد ولا شرط، أي على إيمان العبيد لا على إيمان الأحرار. وتكون عبادته باطلة إذ ينفلت نظام الأخلاق، وما يكون وسيلة يصبح غاية، وتصبح العقائد التي لا يفهمها الفرد العادي بالعقل أو بالكتاب واجباً مطلقاً فينتظر الإيمان إنتظار العبد لصدقة السيد دون أن يكون وسيلة بواعث خلقية تحدد سلوكه، ويفرض موظفو الكنيسة هذه العبادة ويقضون على حرية الفهم والإعتقاد ويصرون على ربط المسيحية

باليهودية واعتبار اليهودية أصلاً للمسيحية وبذلك يقيمون دين الأخلاق على دين تاريخي مشكوك في صحة كتابه (التوراة وتتحول المسيحية من شريعة القلب إلى دين تاريخي شعائري كاليهودية يقوم على التحقيق التاريخي والمعرفة التاريخية ويطبقون نفس المناهج على نشأة المسيحية وعلى تحقيق مصادرها التاريخية، مع أن المسيحية خرجت من فم المسيح مباشرة إلى قلوب المؤمنين. تحولت المسيحية إذن من دين القلب إلى مسيحية تاريخية خلقتها الكنيسة والمجامع الكنسية. وقد أدى هذا الربط بين المسيحية واليهودية إلى طمس معالم المسيحية وسيادة الطابع اليهودي عليها، وقد تم ذلك على يد بولس فتحول دين الحب إلى شريعة القانون، وتحولت الروح إلى طبيعة، والأخلاق إلى عقائد، والبراءة إلى خطيئة، والمغفرة إلى لعنة، وتحول المضمون إلى شكل، أي أن بولس الذي أراد نصرة الدين الجديد ورفض الدين القديم انتهى إلى عكس ما قصد إليه، فطمس معالم الدين الجديد وطبعه بطابع الدين القديم. خلاصة القول أن كانط يدين المسيحية الرسمية التاريخية. التي أدانها لوثر وسبينوزا من قبل والتي سيدينها كيركجارد من بعد وينادي بالعودة إلى المسيحية القلبية وهي الدعوة البروتستانتية الأولى.

ينتهي كانط إذن من مشروعه «الدين في حدود العقل وحده» إلى التفرقة بين الدين والكهنوت. الدين هو دين العقل وهو لا يحتوي إلا على قوانين ومبادىء عملية ضرورية تثق بها ويوحى بها لنا العقل وحده، والكهنوت هو دين الشعائر والطقوس والمظاهر الخارجية التي تقرب من النفاق والنفعية وتقع في الجهل والخرافة ويشمل الجنون الديني كل هذا، فالجنون الديني مجموعة من العبادات الباطلة تدعى إرضاء الله مع أنها ضد مقاصد الله وعبادته الحقة، ويقوم على أساس ذاتي وهو التشبيه

والتجسيم عندما نصنع الله ثم نعبد ما صنعناه بأيدينا بالإحتفالات الشعبية والألعاب البهلوانية وأفعال الحواة كما كان الحال عند اليونان والرومان وغيرهم من الشعوب العريقة في الحضارة للتأثير على السماء ولتصفية النفس، وكلما ازداد العبث ازداد كمال الأخلاق وأعلن الناس إخلاصهم لله، والحقيقة أن من يفعلون ذلك تكون قلوبهم ضعيفة لا يقوون على ممارسة الفضيلة الحقة ويعوضون هذا النقص الداخلي في هذه الشعائر الخارجية. الجنون الديني هو كل ما يفعله الإنسان باستثناء العمل الصالح لإرضاء الله مثل تمتمة الشفتين وهز الرأس وإصدار الأصوات وحركات القيام والقعود ثم إغداق العطايا على الموتى وبناء القباب بالذهب والفضة التي يمكن استخدامها في منفعة البشر، فمن يعطي كل شيء لله على هذا النحو يفقد العالم نفسه. ولا فرق بين أشكال العبادة الباطلة بالرغم من اختلافها في الرقة والفظاظة، فالذهاب للكنيسة مثل الحج إلى أماكن قاصية، وتمتمة الشفتين مثل صوت الطاحونة، وكل ذلك انتظاراً للفرج الإلهي، وهو ما تستطيع الإرادة الخيرة أن تحصل عليه بالطبيعة. كل المراسيم إذن تبرير للنفس أمام الله ووقوع في الخرافة، وتجارة خاسرة لا يحتاج إليها الرجل الفاضل الذي يهتدي بنور العقل، لا يمارسها كل من يبغي مصلحة عاجلة من مدح أو تقرب أو زلفى أو تملق أو تعويض أو نفاق. ولا فرق بين المراسيم الدينية وعبادة الحيوانات والنباتات «الفتشية» Fetichisme وتصور القوى الوهمية التي تعلو على الطبيعة والإغراق في الوهم، وعلى هذا النحو يتحول الدين إلى وثنية، والحرية إلى طغيان، والعقل إلى خرافة، مع أن الدين لا يحتاج إلا لعقل عملي وممارسة الفضيلة. الدين مسطور في القلب لا في المصاحف ويظهر في اسلوك الفاضل لا في الشعائر والطقوس.

ويفرق كانط بين التقوى والفضيلة، فالتقوى هي مخافة الله أما الفضيلة فهي حب الله، يحتوي كلاهما على تصور موجود كامل ولكن التقوى تتصوره مجسماً والفضيلة تتصوره منزهاً. ولا يمكن اعتبار التقوى الغاية القصوى من الأخلاق بل مجرد وسيلة لتقوية أفضل شيء فينا وهو الفضيلة. وإذا قدمنا العبادة على الفضيلة فإننا نعبد صنماً. أن نتصور الله كموجود نرضيه لا بالسلوك القويم بل بالعبادة والتملق.

ويرى كانط أن الدين قد يتكيف حسب طبائع الشعوب وهو ما أقره سبينوزا من قبل في تكييف الوحي حسب خيال الأنبياء والمستوى الذهني للعامة والبيئة والظروف الاجتماعية[١]، فيغلب على اليهود طابع القانون الجنائي للمحافظة على طابعهم الشخصي وعلى عدم اختلاطهم بالشعوب الأخرى. ويغلب على الإسلام الإعتزاز بالنفس وهو الدين الذي لم ينتشر بالمعجزات بل بالإنتصارات على شعوب عديدة وبممارسة الفضائل التي تحث على الشجاعة وقد يرجع هذا إلى التوحيد المجرد الذي كان سبباً في تحرير المسلمين من عبادة الصور ومظاهر الوثنية. ويغلب على الديانة الهندية طابع الإستسلام والخنوع ويعطى للمسيحية أيضاً نفس الطابع الهندي كما تبدو في سلوك الفاسدين الذين لا يعرفون الفضيلة ولا يثقون بأنفسهم بل يلتجئون إلى مساعدات خارجية تفوق الطبيعة ويظنون أنهم باحتقارهم لأنفسهم ينالون الحظوة عند الله مما يكشف عن عبوديتهم وضعتهم. أما الخضوع للقانون فمظهر من مظاهر القوة والعزم.

ثم ينتهي كانط إلى إعلانه الأخير وهو أن الشعور هو المرشد

(١) انظر مقالنا المشار إليه في تراث الإنسانية. قضايا معاصرة ج٢.

الوحيد للإيمان طبقاً للفكرة البروتستانتية عن الإيمان كصلة مباشرة بين الإنسان وبين الله بعد رفض التصور الكاثوليكي للتوسط بالكنيسة أو بالطقوس. ويعرف كانط الشعور بأنه إدراك يكون في ذاته واجباً أما الذهن فهو الذي يحكم على السلوك إذا كان عادلاً أو غير عادل، الشعور يدرك الواجب من حيث هو مطلق لا شك فيه أو احتمال أي أنه هو الحكم الخلقي على نفسه أما الذهن (وهو في حالة العقل العملي) فهو يحكم على الأفعال من حيث تطبيقها للقانون.

أما قاضي محاكم التفتيش الذي يحكم على المؤمنين بالإلحاد والزندقة والكفر والمروق عن الدين فإنه لا يحكم شعوره لأنه لا ضمير له مع اعتقاده بأنه يقوم بتنفيذ الإرادة الإلهية وما أوحى إليه من فوق الطبيعة. ولكن هل يكون من يحكم على إنسان بالموت مؤمناً حقاً؟ ليس من العدل انتزاع الحياة من إنسان بسبب عقائده الدينية لأن إرادة الله خيرة ولا تملي إلا الخير (وقد فدى الله ابن إبراهيم بكبش عظيم) ومن ثم فإن كل ما يقوم على تاريخ أو كتاب أو عقيدة لا يكون إلا ظناً، إذ يأتي الحكم من البشر ويظن أنه من الله، ويحدث نفس الشيء عندما يفرض رجال الكنيسة بعض العقائد التاريخية على أنها مبادىء للإيمان. وبالتالي يكون رجال الدين لا ضمير لهم لأنهم يفرضون على المؤمنين عقائد لا يقتنعون بها هم أنفسهم.

وينتهي كانط في ملاحظته الأخيرة بعد تأكيد حركة الفكر والإيمان إلى إثبات حرية الإرادة ورفض الفضل الإلهي، إذ يستطيع الإنسان الحصول على الخير بنفسه طبقاً لقوانين الحرية أي طبقاً لطبيعته دون الإستعانة بالفضل الإلهي، ففكرة تدخل خارجي من فوق الطبيعة في إرادتنا الحرة ضعيفة كانت أو قوية، أو في مقاصدنا الخلقية، صادقة

كانت أم أقل صدقاً ـ فكرة لا يمكن ضمان صحتها أو حدوثها بالفعل ولا يمكن الإعتماد عليها أو تأييدها، لأن السلوك الخلقي لا يعزي إلى إرادة خارجية بل إلى قوى الإنسان نفسه، فهي فكرة متعالية يجب الإبتعاد عنها كالإبتعاد عن المعجزات والأسرار، بل أنها فكرة متناقضة لأنها تعني مساعدة الإنسان في حريته وهي في الحقيقة تسلبه إياها وبالتالي فهي فكرة خادعة مضرة بالدين في حدود العقل وحده.

ويظن البعض أن عبادة القلب تحتاج إلى مظاهر حسية فيحتاج عقد العزم وصدق النية إلى صلاة فردية. ويحتاج تحقيق النية في الخارج في اجتماعات عامة في أيام معلومة إلى صلاة جماعية «الكنيسة» ويحتاج نقلها إلى الخلف دخول أعضاء جديدة في الجماعة «العماد». ويتطلب إدماج الجماعة في جسد واحد مادي ومعنوي بعض الشكليات العامة «القداس» وكل ذلك، باستثناء النية الصادقة، عبادة للأشياء يظنها هؤلاء طرقاً للفضل الإلهي، فما يظنه البعض وسائل للفضل الإلهي هو في الحقيقة وهم خادع. فالصلاة تعبير عن تمنيات لموجود لا يحتاج إلى مثل هذا الإعلان لأن الطريق إليها هو تحقيقها بالمجهود الشخصي وتحقيق أوامر الله كواجبات. قد تثير فينا الكلمات النية الصادقة ولكنها مجرد وسيلة يتخذها الناس غاية، الصلاة الحقيقية هي التأمل في الكون والإرتفاع بالروح حتى تفقد الكلمات معناها. والتردد على الكنيسة عبادة علنية تتحول إلى وثنية وتنقلب إلى عبادة شخص أو صور أو تماثيل وتوهم بفضل إلهي خاص لكل فرد أو لكل جماعة، والتدشين الرسمي لدخول الكنيسة أول مرة «العماد» هو فرض اعتقاد على طفل أو صبي لم يبلغ بعد سن الرشد ومن ثم فهو عمل لا قدسية فيه ولا إرشاد، فيرفض كانط طقس العماد كرفض لوثر وكيركجارد له. أما تكرار الذهاب إلى

الكنيسة للقداس فهي فرصة تعطي لرجال الدين لتكوين طبقة قاهرة متعجرفة على المؤمنين تدعى وحدها امتلاك وسائل الفضل الإلهي ورفع الخطايا. وينهي كانط الكتاب بهذه العبارة: «إن رفع الخبايا لا يؤدي إلى السلوك الفاضل ولكن السلوك الفاضل هو الذي يؤدي إلى رفع الخطايا».

رابعاً ـ بعض الملاحظات الختامية:

وأخيراً، يلاحظ على كانط ما يلي:

١ ـ التصور القانوني للدين، أي أنه عاد إلى التصور اليهودي القديم في التوراة، ومن ثم يضيع حب الجار الذي طالما تحدث عنه كانط في أعماله الخلقية. ويقارن كانط صراحة بين القانون الخلقي وشريعة موسى التي تلقاها على جبل سيناء، والقانون الخلقي لديه هو الأمر الإلهي، وقد كان طبيعياً أن يلتجىء كانط إلى هذا التصور حتى يعطي مذهب القنوط Pietisme أساساً عقلياً، وحتى لا يقتصر على مجرد تقوى داخلية كما هو الحال عند سبنر Spenr، وفرانكه Francke وبينجل Bengel وزنزندرف Zinzendorf خشية أن تتحول إلى إشراقيات صوفية وهذا ما يرفضه كانط أشد الرفض، ونتيجة لهذا التصور القانوني فقدت الدراسة حيويتها وأصبحت دراسة قانونية محضة بمنهج كانط التحليلي وأسلوبه العقلي الصرف على عكس فلاسفة التنوير في فرنسا الذين التجأوا إلى الأدب واستعملوا أسلوب السخرية.

٢ ـ الدين هو صراع بين مبدأي الخير والشر وبذلك يرجع كانط إلى التصور المعروف في تاريخ الأديان الذي تمثله المانوية التي تؤمن بالصراع بين مبدئي النور والظلمة. صحيح أن المبدأين عند كانط ليسا

ماديين كما هو الحال في المانوية إلا أن الدين لديه هو هذا الصراع بين الخير والشر وانتصار الخير في النهاية. ومن الصعب التوفيق بين هذا الصراع الحاد بين كانط القانت الراضي المتعبد المتأمل. وإن شئنا فهو الصراع الغالب على التفكير الديني التقليدي بين المادية والروح والذي يقع فيه المثاليون قديماً وحديثاً سواء عند أفلاطون أو كانط، وإن شئنا أيضاً فهو الثنائية التقليدية التي يرتكز عليها المثاليون كما هو الحال عند ديكارت وكانط، والتي استطاع سبينوزا بعد ديكارت، وهيجل وفشته وشلنج بعد كانط التخلص منها.

٣ ـ قيل كثيراً عن أثر روسو على كانط في تصوره للإرادة الخيرة وللإنسان، ولكن كانط يبدو هنا بعيداً للغاية عن روسو، إذ يرى كانط أن مبدأي الخير والشر مفطوران في الطبيعة البشرية، وأن الإنسان ليس خيراً فقط كما هو الحال عند روسو بل هو شرير أيضاً كما هو الحال عند هوبز. إلا أن الشر عند كانط له معنى محدد وهو الشر الخلقي الذي ينتج عن الميول والرغبات والإستعدادات الفطرية في الإنسان وليس الشر الأنطولوجي كما هو الحال في المانوية.

٤ ـ يقوم كل تصور كانط للدين على الخطيئة الأولى التي ترمز إلى وجود الشر في العالم وعلى الفداء الذي يرمز إلى انتصار الخير على الشر. أي أن الدين كله عند كانط محصور بين آدم والمسيح وعلى الإنسان أن يشترك في ذنب لم يقترفه وفي خلاص لم يقم به، ومن الصعب التوفيق بين موقف كانط هذا وبين كانط فيلسوف الحرية.

٥ ـ لا يتعدى موقف كانط التفسير الفلسفي لبعض العقائد المسيحية دون رفض لهذه العقائد نفسها كما هو الحال عند فلاسفة

التنوير في فرنسا، أي أنه يحاول فقط إيجاد مدلولاتها الفلسفة والروحية كمفكر مستنير دون الوقوع في التشبيه والتجسيم وفي المادية الفجة التي تغلف معظم العقائد. فإذا وجد عقيدة بررها فلسفياً، وإذا وجد فكرة فلسفية وجد لها رمزاً عقائدياً. وبذلك يعتبر كانط مؤسس اللاهوت المتحرر La theologie liberale الذي انتشر في القرن التاسع عشر في مدرسة توبنجن Tubingen L'ecole de أوائل هذا القرن عند هارناك Harnack وهو اللاهوت الذي اشتهر به البروتستانت في مقابل اللاهوت التقليدي المحافظ الذي اشتهر به الكاثوليك.

٦ ـ دراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للإنسان وتحليل لجوانبه المختلفة من حس وعقل وإرادة، وهو الطابع المميز للفلسفة الحديثة خاصة عند سبينوزا في «الأخلاق» وتحليله للعواطف وللروح الإنسانية ومالبرانش في «البحث عن الحقيقة» وتحليلة للإنسان في ست دوائر متداخلة: الحس والخيال والذهن والميول والإنفعالات والشعور.

٧ ـ دراسة كانط ليست دراسة للدين بقدر ما هي دراسة للأخلاق. فالدين في حدود العقل البسيط يصبح أخلاقاً. وهي نفس النتيجة التي انتهى إليها في الفلسفة النقدية من أن الدين الصحيح هو الأخلاق. فالأخلاق ليست بحاجة إلى دين بل تحتاج إلى غاية عامة تكون مثل الخير الأقصى أو الموجود الأعظم طبقاً للغائية العامة في الطبيعة. وهذه نتيجة للأخلاق وليست أساساً لها ومن ثم تؤدي الأخلاق إلى الدين ضرورة وتمتد حتى تشمل فكرة موجود خلقي قادر خارج عن الإنسان أي علة أولى. وهكذا بعد أن يحول كانط الدين إلى أخلاق يعود من جديد ويحول الأخلاق إلى دين، على عكس فلاسفة التنوير الذين رفضوا الدين واكتفوا بالأخلاق.

٨ ـ في التقسيم الرباعي لأجزاء الكتاب ترتبط الأجزاء الثلاثة الأولى فيما بينها ارتباطاً عضوياً (حول مبدأي الخير والشر في الطبيعة الإنسانية، الصراع بين مبدأي الخير والشر، انتصار مبدأ الخير على مبدأ الشر) ويبدو الجزء عن العبادة الصحيحة والعبادة الباطلة أي عن الدين والكهنوت وحيداً مضافاً مع أنه الموضوع الأول لفلاسفة التنوير في فرنسا وهو أكثر الأجزاء تقدمية في رفضه للكهنوت وإيمانه بنقاء الضمير كصورة وحيدة للعبادة[١].

خامساً ـ الموقف الديني لكانط في المرحلة الأخيرة:

إذا كان كانط قد حاول في المرحلة قبل النقدية الوصول إلى دين فلسفي ووصل إلى ذلك بالفعل وحوله إلى أخلاق كذلك في «الدين في حدود العقل وحده» فإنه في المرحلة الأخيرة اقترب من إيمان البسطاء أو كما يقول المسلمون إيمان العوام وأنف من هذا التبرير العقلي الذي كان يقوم به طيلة حياته. قد تكون هذه المرحلة تطوراً طبيعياً من القنوت إلى العقل ثم إلى القنوت من جديد، وقد تكون إنعكاساً لإيمان شيخ يودع الحياة أو قد تكون نوعاً من التصوف العقلي التأملي الذي اشتهر به الألمان الذي ظهر بوضوح عند من تأثروا به من الشعراء مثل جوته وشيلر أو من الفلاسفة مثل شلنج.

وقد ظهرت بوادر هذه المرحلة الأخيرة قبل «الدين في حدود العقل وحده» بسنتين عندما نشر مقالاً صغيراً سنة ١٧٩١ عن فشل جميع

(١) كان الكتاب في الأصل أربع مقالات نشر الأول منها في «مجلة براين الشهرية». Berliner Monastchrift في أبريل سنة ١٧٩٣ ثم أكمله كانط بالمقالات الثلاثة التالية.

المحاولات في العدل الإلهي[١]. يؤكد فيه وجود الشر في العالم ويفند كل المحاولات التي تنكر الشر وتجعل منه مجرد سلب أو نقص أو تدرج في مراتب الكمال دفاعاً عن حكمة الخالق ضد نقد العقل لها، يرى كانط أن للعقل حدوداً لا يستطيع أن يتعداها وبالتالي تفشل كل المحاولات لتبرير الشر في العالم بإسم العدل الإلهي سواء كان الشر المطلق الذي لا تسمح به أية حكمة أو ترغب فيه كغاية أو وسيلة، أو الشر المشروط الذي قد ترغب فيه الحكمة كغاية أو وسيلة، أو الشر المشروط الذي قد ترغب فيه الحكمة كوسيلة، لا كغاية، أو الشر الناتج عن عدم التوازن بين الخطيئة والعقاب. وينتهي كانط إلى تأكيد وجود الشر في العالم الذي لا يمكن تبريره عقلاً بإسم العدل الإلهي، وبذلك ينفصل عن ليبنتز كلية. وفي سنة ١٧٩٤ كتب كانط مقالاً صغيراً عن «نهاية كل شيء»[٢]. أو أن شئنا «غاية كل شيء» يبين فيه أن غاية كل شيء في هذا العالم هي نهايته أو أن نهاية كل شيء في هذا العالم هي غايته والبقاء لله وحده، أي أنه يقضي على الزمان ويثبت الخلود، ويلتجىء كانط إلى أساطير العهد القديم مثل صعود إلهها إلى السماء أو إلى مشاهد من رؤيا يوحنا *L'Apocalypse*. وفي «مشروع السلام الدائم» سنة ١٧٩٥[٣] يطالب كانط بإنشاء يوم للشكر والغفران يسأل فيه الله العفو عن الجنس البشري لما اقترفه من آثام في الحروب، وهو مظهر من مظاهر العبادة التي رفضها كانط من قبل، ولو أنه يظل على ولاء لأفكاره الأساسية من إثبات للغائية في الطبيعة كمظهر للعناية الإلهية،

(1) Sur l'insucces de tous les essais de Theodice. pp.195-214.

(2) La fin de toutes choses. pp. 53-217.

(3) Projet de paix perpetuelle. P.28.

وتأكيد لشريعة القلب واستغلال الفلسفة وتصور الله أباً للإنسانية. وفي سنة ١٧٩٧ في كتابه «الانثرويولوجيا من وجهة النظر البرجماتية»[1] يفسر العقائد تفسيراً رمزياً خاصة عقيدة التثليث وينحو بها نحواً كونياً شيئياً (المسن، الشاب، الطفل، كما يفعل الصوفية، وفي «المنطق» الصغير الذي كتبه سنة ١٧٩٨ يجعل الدين حلاً لمشكلة «ماذا آمل؟» كما يظل الله وخلود النفس خارج نطاق التجربة كمسلمات للعقل العملي، ويظل الله غير معروف إلا سلباً، وتظل قضايا اللاهوت عملية لا نظرية[2]. ويعتبر «نزاع الكليات» الذي كتبه كانط سنة ١٧٩٨[3] أهم دراسة عن الدين كتبها كانط في المرحلة الأخيرة يدافع فيه عن الإتهامات التي وجهت إلى «الدين في حدود العقل وحده». ويسترسل كانط في التفسير ويجعل التأويل هو الوسيلة لحل التعارض بين كليتي الفلسفة واللاهوت أي بين الإيمان العقلي والإيمان التاريخي. ويضع المبادىء الثلاثة الآتية:

١ ـ تفسر النصوص التي تحتوي على بعض العقائد النظرية والتي تتعدى حدود العقل بالعقل وتترك النصوص التي تعارض العقل العملي.

٢ ـ ليس للعقائد التي تؤمن بها أية قيمة في ذاتها ولا يكون الشك فيها خطيئة لأن الدين هو العمل الذي يجب أن يكون أساس كل اعتقاد.

٣ ـ العمل نتيجة لأثر خارجي ويجب تأويل النصوص التي تحتوي على تأكيد مثل هذا الأثر. وفي مخطوطاته التي تركها[4] يظهر كانط

(1) L'Anthropologie de point de vue pragmatique. P.50.

(2) Logique. pp.25. 28. 66. 76. et 98.

(3) Le conflit des facultes. pp.42-54.

(4) Opus postumum, pp. 1-49.

الحقيقي خاصة في المجموعة الأولى. تظهر فكرة الله ملحة عليه يستعيد بها كل فلسفته النقدية ومواقفه الدينية ويذكر سبينوزا في كل فقرة ويتخذه نموذجاً للتأمل الصوفي والإتحاد بالله وتختفي مثل العقل الثلاثة شيئاً فشيئاً، تختفي النفس ولا يبقى إلا الله والعالم ثم يختفي العالم ولا يبقى إلا الله، كما هو الحال في كتاب «الأخلاق» لسبينوزا وكأن كانط قد وقع في حالة من الجذب الصوفي تجعله يردد دائماً «الله موجود، الله موجود».

على أي حال يبقى الجزء الرابع من «الدين في حدود العقل وحده» الذي يفرق فيه كانط بين الدين والكهنوت أو بين الأخلاق والعبادة دليلاً على موقف كانط التقدمي الذي يجعله بحق من زمرة فلاسفة التنوير.

سادساً ـ نصوص:

١ ـ الأخلاق والدين: «إن الأخلاق التي تقوم على تصور الإنسان باعتباره موجوداً حراً يلزم نفسه عقلاً بقوانين غير مشروطة ـ ان هذه الأخلاق لا تحتاج إلى فكرة موجود مغاير للإنسان وأسمى منه كي يعرف الإنسان واجبه ولا تحتاج إلى باعث آخر لمراعاته سوى القانون نفسه، أو على الأقل يكون الخطأ خطأه هو إذا وجد لديه مثل هذه الحاجة ولا يمكن حينئذ اشباعها بشيء آخر لأن من ليس له مصدر من ذاته ومن حريته لا يستطيع تعويض النقص في أخلاقياته. وبالتالي فإن الأخلاق (سواء من الناحية الموضوعية فيما يتعلق بالإدارة vouloir أو من الناحية الذاتية فيما يتعلق بالقدرة Pouvoir لا تحتاج مطلقاً إلى الدين بل تكفي بذاتها بفضل العقل العملي الخالص» (مقدمة الطبعة الأولى ص ٢١).

٢ ـ التثليث الفلسفي: الله هو الحب، نستطيع أن نمجد فيه من يحب وهو الأب، ومن يتمثله في فكرته الحافظة لكل شيء، نموذج البشرية الذي تولد عنه وأحبه وهو الإبن، ورضاه الذي يعتمد على اتفاق البشر مع شرط هذا الحب القائم على الرضا، يثبت أن هذا الحب يقوم على الحكمة وهي الروح القدس» (ص ١٩١).

٣ ـ العقل والمعجزة: «يستحيل في العمل الإعتماد على المعجزات أو إدخالها في استعمال العقل، ويسمع القاضي ما يدعيه الجانح بخصوص الغوايات الشيطانية التي تعرض لها وكأنه لم يقل شيئاً. ولو نظر إلى هذه الحالة على أنها ممكنة لكان أجدر به أن يرى هذا الرجل ساذجاً عامياً وقع في شباك محتال مخادع، ومع ذلك لا يستطيع أن يذكر ذلك أو أن يواجهها معاً، وباختصار لا يستطيع أن يخرج بشيء معقول من كل ذلك. فليحترس القسيس العاقل إذن من أن يحشو عقول من يعهدون إليه للعناية الروحية بقصص مستمدة من الباب الجهنمي وأن يفسدوا خيالهم. أما المعجزات المقبولة فإن الناس يستعملونها في الحياة اليومية في لغتهم العادية. يقول الطبيب مثلاً: لا يمكن عمل شيء لهذا المريض الا بمعجزة أي انه سيموت حتماً. وفي مشاكل الحياة اليومية يتحدث عالم الطبيعة عن علل الحوادث ويضعها في قوانين طبيعية، أقول في قوانين طبيعية لهذه الحوادث التي يمكن التحقق منها بالتجربة ولا يجب أن يتعرض إلى ما قد يؤثر في ذاته على هذه القوانين أو إلى ما قد تظن أنه يدل على شيء آخر ممكن. وكذلك يكون الرقي الخلقي من واجب الإنسان سواء ساعدته قوى السماء أو نظر إليها على أنها ضرورية لتفسير إمكانيته. ولكنه لا يقصد التمييز بينها بصورة يقينية وبين القوى الطبيعية إلا أن يجعلها تهبط من السماء نحوه. وبما أنه لا يدري ماذا

يفعل فإنه لا يسمح في هذه الحالة بالمعجزة بل يصيغ أذنيه إلى وصايا العقل ويسلك وكأن كل تغيير وكل تحسن في عقليته يحدث من أعمال جهده الخاص وحده. ومع ذلك إذا استطاع أحد بما أوتي من هبة الإعتقاد أن يلمس المعجزات بنفسه وأن يرتقي إلى السماء فهذا ما يتعدى كثيراً حدود العقل وبالتالي لا نستطيع التوقف طويلاً على هذه الفكرة المتناقضة (ص ١١٨ ـ ١١٩).

٤ ـ إيمان الحر وإيمان العبد: «لا يوجد إلا إيمان واحد يمكن العثور عليه بالرغم من اختلاف عقائد الكنيسة عند كل من يرمون إلى هذه الغاية وهي أن الإيمان الديني الخالص إيمان عملي، وعلى العكس يكون الإعتقاد بدين العبادات إيمان العبد الأجير ولا يمكن اعتباره إيماناً مقدساً لأنه ليس إيماناً خلقياً. فالإيمان الأول إرضاء الله عن طريق أعمال الجوارح (العبادة) التي لا تحتوي في ذاتها على أية قيمة خلقية والتي هي في الحقيقة أفعال تصدر عن الخوف أو الرجاء، ويستطيع الإنسان الشرير أن يفعلها. إما بالإيمان الثاني فإنه يفترض لذلك بالضرورة نية حسنة» (ص ١٥٣).

٥ ـ الكنيسة الشرقية والكنيسة الغربية: «حقيقة، كيف استطاعت الأحلام الصوفية في حياة النساك والرهبان مع تنظيم قدسية الرهبنة، جعل عدد كبير من الناس لا فائدة منهم في العالم! كيف استطاعوا، بالرغم مما لديهم من معجزات كاذبة، اضطهاد الشعب ووضعه تحت أغلال الخرافة العمياء! كيف استطاع رجال الكهنوت فرض سيطرتهم على الأحرار ورفع صوت الأرثوذكسية الرهيب من أفواه مفسرين مدعين لهم وحدهم الحق في التفسير وتجزئة العالم المسيحي إلى أقسام يئست من الآراء الدينية، كيف انشغلت الدولة في الشرق بالنظم الدينية

للقساوسة ويشؤون رجال الدين بطريقة تدعو للسخرية في أن تضع رجال الكهنوت في الحدود الضيقة لعشيرة بسيطة تقوم بالتعليم ثم أصبحت فريسة لأعداءٍ من الخارج قضوا على عقيدتها السائدة! كيف انقلب النظام المدني وانقلبت العلوم وسلبت منها قوتها في الغرب حيث أقام الإيمان هناك له عرشاً خاصاً مستقلاً عن السلطة الزمنية! كيف جذب طرفا العالم المسيحي الذي يشبه النباتات والحيوانات التي تعفنت بعد المرض الحشرات القاتلة للقضاء عليه فهاجمت البرابرة! كيف ساد رئيس المسيحية الروحي في الغرب وعاقب الملوك كما يعاقب الأطفال بفضل العصا السحرية وهي الحرمان من الكنيسة excommunication التي يهددهم بها ويدفعهم للحروب الخارجية (الصليبية) ولطرد الشعوب من أجزاء أخرى من العالم ولمحاربة بعضهم البعض وتدبير انقلاب نفس العقيدة (المسيحية) الواحدة التي يقال عنها أنها شاملة ولكن يُختلف في تفسيرها! كيف توجد هذه الحالة الجذرية من الخلاف الذي يبدو في الظاهرة العنيفة، كامنة في مبدأ الإيمان الكنيسي بسلطة طاغية! (ص ١٧٢ ـ ١٧٣).

٦ ـ الخرافة والوهم: الخرافة الدينية هي جنون الإعتقاد بأن الإنسان يستطيع بأعمال الجوارح في العبادة أن يفعل شيئاً تبريراً لنفسه أمام الله. والوهم chimere الديني هو أن يخدع الإنسان نفسه بالوصول إلى هذه النتيجة ويحاول أن يدعي تجارة مع الله. وأنه لمن الجنون أن يريد إنسان إرضاء الله بأفعال يستطيع كل فرد القيام بها دون أن يكون بالضرورة رجلاً خيراً. أن الخداع الديني الوهمي هو من وجهة نظر الأخلاق موت للعقل الذي بدونه لا يمكن أن يوجد دين» (ص ٢٢٩).

«وهناك اعتقادات وهمية ثلاثة تتعدى بها حدود امكانياتنا وحدود

عقولنا بالنسبة لما يفوق الطبيعة: أولاً، اعتقاد أننا نستطيع أن نعرف بالتجربة شيئاً لا يمكن الإعتراف به مطابقاً للقوانين الموضوعية للتجربة (الإعتقاد بالمعجزات)، ثانياً: خداع أنفسنا بأننا يجب أن نقبل بين تصوراتنا، وكأنه ضروري لخيرنا الخلقي، ولا نستطيع أن نكوّن عنه بعقولنا أية فكرة (الإيمان بالأسرار)، ثالثاً: خداع أنفسنا بأننا نستطيع استعمال وسائل طبيعية بسيطة في إحداث أثر يكون بالنسيبة لنا سراً وهو أثر لله على أخلاقيتنا (الإعتقاد بوسائل الفضل الإلهي) (ص٢٥٢).

٧ ـ الدين والكهنوت: الكهنوت هو إقامة كنيسة يسودها عبادة الأشياء Fetichisme وهو ما نجده دائماً عندما تغيب المبادىء الخلقية وتكون الأوامر والنظم وقواعد الإيمان والوصايا الجانب الجوهري فيها. ولا شك في وجود صور عديدة للكنيسة تختلف فيها عبادة الأشياء وتتنوع آلياً حتى يبدو أنها تستبعد تقريباً كل أخلاقية، وبالتالي كل دين وتحلّ محلها وبذلك تقترب من الوثنية. ولا يهم درجة شدتها ما دامت الكرامة أو عدمها تعتمد على طبيعة مبدأ الإلزام العظيم. فإذا فرض هذا المبدأ طاعة بلا قهر عقيدة ما أي عبادة العبيد وليس هذه التحية الحرة التي يجب تقديمها للقانون الخلقي أولاً فلا يهم بعد ذلك أن يكون هناك عدد من الوصايا المفروضة مهما كانت ضعيفة، فإذا قيل عنها أنها ضرورية على الإطلاق كفى ذلك كي يكون اعتقاد بالأشياء يحكم العامة ويسلبها حريتها الخلقية ويفرض عليها طاعة كنيسة ملكية أو ارستقراطية أو ديمقراطية فهذا لا يتعدى الشكل الخارجي ويظلّ نظامها من حيث الجوهر نظاماً تسليطياً (ص٢٣٥).

٨ ـ الحرية: إني أعترف بأني لا أفهم جيداً هذا القول الذي يردده قوم عقلاء: هذا شعب ليس ناضجاً للحرية! عبيد الإقطاعي ليسوا

ناضجين! الناس ليسوا ناضجين لحرية الشعور! ففي فرض مثل هذا لن تأتي الحرية مطلقاً لأنه لا يمكن أن يكون الإنسان ناضجاً للحرية إن لم يكن قد عرف الحرية من قبل. ستكون المحاولات الأولى ولا شك فظّة ومرتبطة عادة بظروف أقسى وأخطر من تلك التي وجد فيها الإنسان عندما كان يتلقى الأوامر وعندما كان يُعهد به إلى الآخرين لرعايته، ومع ذلك لا يتضح العقل للإنسان إلاّ بمجهوده الشخصي... إن وضع مبدأ يسلب الحرية قيمتها على الإطلاق واستبعاد الخاضعين منها دائماً يكون تعدياً على الحقوق المطلقة لله نفسه الذي خلق الإنسان للحرية» (٢٤٥).

الفصل الثاني:

محاضرات في فلسفة الدين «لهيجل»

تعتبر فلسفة هيجل من أروع ما شهدته الإنسانية وتاريخها من مذاهب فكرية إن لم تكن أروعها على الإطلاق. فهيجل هو الذي يقسم الفلسفة الأوروبية إلى حديثة ومعاصرة أي انه قمة ما وصل إليه الشعور الأوروبي. وهو الذي يقسم العالم إلى معسكرين رأسمالي واشتراكي، باعتبار أن ماركس هو أحد تلاميذه. وهو الذي يغزو الآن من خلال ماركس، البلاد النامية بمنهجه الجدلي الذي اثبت فعاليته وصدقه في التحليل المباشر للواقع وفي القضاء على التقسيمات المفتعلة والحدود المصطنعة في الفكر والواقع على السواء.

كما تعتبر فلسفة هيجل من أروع ما خلفته الإنسانية لنا من تفكير في الدين، فقد حول هيجل الدين إلى فكر، ثم حول الفكر إلى وجود. لم يكتف بتأسيس الإيمان بالله وبخلود النفس على أساس عقلي كما فعل ديكارت، كما لم يكتف بالحديث عن الدين في حدود العقل كما فعل كانط[1]. بل تحدث عن الدين باعتباره هو الفلسفة، كما نظر إلى العقيدة باعتبارها هي الوجود. لم يجعل هيجل العقل معارضا للايمان

---

(١) تراث الانسانية المجلد الثامن (٤) فبراير سنة ١٩٧١. قضايا معاصرة ج٢\ ١٧١ ـ ٢١٦. محاضرات في فلسفة الدين. الدين في حدود العقل وحده لكانط. قضايا معاصرة ج٢.

وهادما للعقائد كما هو الحال في فلسفة التنوير لدى المفكرين الأحرار، بل وحد بين العقل والوحي، وأصبح الدين لديه كل شيء ليس له مجال خاص منفصل عن الوجود.

ولما كانت تطبيقات هيجل للجدل في الفلسفة والتاريخ والقانون والجمال والدين لا تنفصل عن فلسفته العامة حتى انه ليصعب التفرقة في بعض الاحيان بين هذه الميادين وبين فلسفته العامة فيما يتعلق بتطور الفكرة أو بتطور الروح، فاننا سنحاول مع ذلك في هذه الدراسات «محاضرات في فلسفة الدين» تخليص مواقفه عن فلسفته العامة حتى نكشف موقف هيجل الديني الخالص. وحتى نتعرف على ما في موقفه هذا من اشتباه جعله في نفس الوقت زعيم المحافظين وزعيم التقدميين على السواء. بل إن فلسفته النظرية نفسها قد نشأت من مواقف فكرية معينة في عصره خاصة من فلسفة التنوير التي يهاجمها اشد هجوم. ومن المثالية الألمانية المعاصرة له عند كانط والكانطيين فشته وشلنج، أو عند المعارضين لكانط مثل جاكوبي وشليرماخر. ولقد أخفى هيجل في مؤلفاته النظرية الخالصة أعني «فينومينولوجيا الروح» و«عالم المنطق» هذه المواقف التاريخية المحددة ولم يتحدث الا عن دلالاتها العامة من حيث تطور الروح أو تطور الفكر. هذه المواقف التي حاول هيبوليت في ترجمته الفرنسية لـ«فينومينولوجيا الروح» الكشف عنها في تعليقاته وشروحه والرجوع الى الاتجاهات والمذاهب التي يحاول هيجل تعقيلها وادخالها في تطور الروح العام.

وفي نفس الوقت لا نحتاج إلى التعالم أو الادعاء باستعمال أسلوب هيجل المجرد ومفاهيمه المتداخلة، بل ولسنا في حاجة إلى تتبع مسار فكرة الجدلي من الخارج والداخل أو الوسط مباشرة أو ذات وآخر، فذلك

محله المنطق. بل سنحاول التعبير عن مواقفه الفكرية التي قد توجد في كل عصر، وتعبر عنها بلغة شائعة تقريبا للافهام. فليس الحديث عن هيجل هو بالضرورة شرحاً له أو تفسيراً يتبع مسار فكره خطوة خطوة بالقول الشارح Paraphrase على ما يقول المناطقة المسلمون، إذ لم يرَ الباحث شيئا إن هو التصق بالنص عن قريب، وقد يرى كل شيء أن هو ابتعد عنه ورآه عن بعد. يهمنا إخراج هيجل المنغلق على نفسه. والذي لا يخرج من دائرة الجدل حتى يمكن التوصل إلى الخيط القائد الذي يفسر لنا نقطة بدايته، ونقطة نهايته ومسار فكره، وهو لا ريب الدين بوجه عام، والمسيحية بوجه خاص، والتثليث بوجه أخص. دراستنا هذه اذا ليست متخصصة كما يرجو شراح هيجل، بل تحتوي فقط على إثارة لبعض المشكلات التي غلفها هيجل داخل فلسفته العامة، هذه المشكلات التي قد لا يكون من المفيد لبيئتنا المعاصرة التعرف عليها.

أولا ـ الاشتباه في الفكر الديني عند هيجل:

يعني الاشتباه وجود المتعارضين في آن واحد، وامكان الحكم على الموقف كله ابتداء من احد المتعارضين، وبالتالي وجود حكمين متعارضين على شيء واحد.

وبهذا المعنى هناك اشتباه في الفكر الديني عند هيجل، وهو اشتباه يلخص موقف الفلسفة الحديثة كلها، وهيجل هو آخر ممثل لها، من قضية الدين. فنحن نعلم أن باسكال (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) كان مدافعا عن الدين ومقرظا للمسيحية صراحة على ما يبدو في «الخاطرات». ولكن ديكارت (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) هو الذي يؤخذ عادة باعتباره مؤسسا للفلسفة الحديثة. وقد بدأ الاشتباه الديني عند ديكارت يظهر في عدة مواقف فكرية. فهو

أكبر داعية للمنهج العقلي ولتطبيقه في الفكر والحياة على السواء، ومع ذلك فانه يستثني من ذلك الدين والكتاب المقدس والعقائد والكنيسة، كما يستثني الأخلاق والعادات والتقاليد والعرف، كما يستثني ثالثا أنظمة الحكم ونظم الدولة. ومن ثم كان في هذه الناحية أكبر داعية للمحافظة على الموروث. وللابقاء على التقاليد، وللتمسك بالقديم. كان ديكارت مؤسس العلم الحديث والرياضيات الحديثة. كان يبحث عن حقيقة واضحة ومتميزة وعن البديهات العقلية التي تحتوي على ضمان صدقها في ذاتها. وهو في نفس الوقت يرجع صدق العلم والرياضيات إلى الصدق الإلهي! أي أنه بعد أن حاول تأسيس العلم هدمهٔ من جديد، وجعل ضمان الصدق خارجا عنه. كان أول من حول محور الحضارة الأوروبية من الله إلى الإنسان على ما يبدو من واقعة الكوجيتو «أنا أفكر فأنا إذن موجود». ولكنه عاد فجعل الله هو محور الإنسان وجوهره كما يبدو من ظهور فكرة الموجود الكامل الذي يتضمن كماله وجوده، والذي هو أقرب إلى البديهة أو إلى الاستنباط من بديهية. وهو الذي اكتشف العالم وحاول وضع الإنسان فيه بعد أن كان دائما في مواجهة الله كطرف آخر له. ولكنه عاد فجعل العالم بعد الله وحوله إلى فكرتين، الحركة والامتداد، أي أنه بعد أن أوجد العالم عاد وافتقده من جديد. ومن ثم يمكننا أن نتساءل: هل موقف ديكارت بالنسبة للدين موقف المفكر الحر أم موقف المبرر التقليدي ولكن بأسلوب أذكى وبطريقة أوضح؟ لقد سار في هذا الاتجاه كل الديكارتيين مالبرانش(١٦٣٨ ـ ١٧١٥) في بحثه عن الحقيقة، فالله هو الذي يعطي المناسبة لها. وكذلك ليبنتز(١٦١٤ ـ ١٧١٦) في نظرياته عن الانسجام المسبق في الكون، L'Harmonie Pretablie وفي العدل الإلهي، وتبرير الشر في العالم. ونفي مسؤولية الله عنه إلى آخر ما هو معروف من

فلسفة ليبنتز وأساسها الديني. لم يشذ عن هذا التشابه إلا سبينوزا، فقد رفض هذه الثنائيات التقليدية بين المنهج وتطبيقاته ولم يستثن الدين والعقائد والكتاب المقدس والتاريخ والكنيسة والعبادات والتقاليد والعرف ونظم الحكم من المنهج كما فعل ديكارت[١]. ولم يكن موقف كانط أو الكانطيين بالنسبة للفكر الديني أفضل من موقف ديكارت أو الديكارتيين. فقد وضع كانط الدين في حدود العقل، ولكن ظلت العقائد رموزاً للمعاني الإنسانية، هذا فضلا على أن الفلسفة النقدية كلها تقوم على مسلمات هي مثل العقل الثلاث. وجود الله، وخلق العالم، وخلود النفس. وهي العقائد الدينية الثلاث المعروفة في كل دين، ويكون صحيحا ما يقال عن كانط دائما من أن المعرفة لديه إن هي إلا مقدمة للأخلاق بناء على اعتراف كانط المشهور «كان لزاما على هدم المعرفة لإفساح المجال للإيمان!» فالمعرفة عند كانط لا تدرك إلا الظاهر في حين أن الأخلاق وحدها هي التي يمكن بواسطتها رؤية حقائق الأمور. ويمكن القول بان أعمال كانط النقدية الثلاث كان الهدف منها الوصول إلى الله واثبات وجوده عن طريق مثل العقل في نقد العقل الخالص. وعن طريق الإرادة الخيرة في نقد العقل العلمي، وعن طريق الغائية في الطبيعة عن طريق نقد ملكة الحكم. ثم أتى الكانطيون من بعد وعلى وجه أخص فشته(١٧٩٢ ـ ١٨١٤) وشلنج (١٧٧٥ ـ ١٦٥٤) يوحدون بين الفلسفة والدين، أو بين العقل والحدس، فيبحث فشته عن المعرفة المطلقة وعن الأنا المطلق كما يصل شلنج إلى المعرفة المطلقة كما هو الحال عند صوفية المسلمين.

---

(١) أنظر مقالنا: «الدين في حدود العقل وحده لكانط» (تراث الإنسانية المجلد السابع (٢)، سبتمبر ١٩٦٩. قضايا معاصرة ج٢) في هذا الكتاب.

ويظل هذا الاشتباه الذي ساد الفلسفة الحديثة وموقفها من قضية الدين ـ يظل هذا الاشتباه عند هيجل باعتباره أحد الكانطيين، ولم يتخلص منه إلا الهيجليون اليساريون: ماركس(١٨١٨ ـ ١٨٨٢). شترنر(١٨٠٦ ـ ١٨٥٦). فيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢) باور(١٨٠٩ ـ ١٨٨٢)، هذا الاشتباه الذي يجعل من هيجل دعامة الإيمان ودعامة الإلحاد في آن واحد. وقد خرج من هيجل بالفعل المؤمنون والملحدون، المحافظون والتقدميون، وذلك لأنه لم يرفض الدين والعقائد والشعائر والطقوس والمعجزات والكنيسة كما فعل فلاسفة التنوير عندما استبدلوا بكل ذلك الإنسان والعقل والحرية والمساواة، بل حول مضمون الدين إلى فكر كما فعل الفلاسفة المسلمون، فتحول الله إلى مطلق، والوحي إلى معرفة مطلقة، والمسيح إلى توسط، والتثليث إلى جدل، والحب إلى ذاتية، والشريعة إلى قانون مجرد. . .الخ، أي أن العقيدة لم يكن لها ميدان خاص منفصل عن الحياة، بل كانت هي الحياة نفسها وكأن العقائد كلها مجرد رموز تفك إلى حقائق، أو صور ذهنية تحول إلى أفكار، أو وقائع تدرك في دلالاتها، أو على ما يقول الفلاسفة المسلمون، نصوص يمكن تأويلها. وبهذا المعنى يرى المحافظون التقليديون في هيجل أروع مثل على الإيمان، لأنه لم يعارض الدين من حيث المصدر أو المبدأ أو المضمون أو الجوهر أو الغاية، ولم يسقطه من حسابه كما فعل فلاسفة التنوير والمفكرون الأحرار، بل استبقاه برمته، وحافظ على عقائده بصيغتها التقليدية، وفي بعض الأحيان بألفاظها المتوارثة، حتى أن هيجل ليعتبر بحق في نظرهم أكبر مدافع عن المسيحية شهده تاريخ الفكر الديني على الإطلاق. وفي نفس الوقت يرى فيه المجددون والتقدميون والملحدون أكبر دعامة

للإلحاد لأنه لم يبق على العقائد التقليدية وعلى الدين الرسمي الذي تحول إلى جدل ومنطق وتاريخ وجمال وقانون.

ويوجد اشتباه ثان يجعلنا نتساءل: هل فكر هيجل فلسفة أم دين؟ إذا نظرنا إلى العدد الهائل من التحليلات التي يقدمها هيجل للمفاهيم وللتصورات وللأفكار، تداخلها وتخارجها وتوسطها لوجدنا أنها فلسفة، بل وفلسفة غارقة في التجريد والمذهبية. ولكننا إذا نظرنا إلى مضمونها والى مسارها العام. وجدناها لا تفترق عن الدين بوجه عام. وعن المسيحية بوجه خاص. حتى انه يمكن القول بان فلسفة هيجل دين مقنع. ويتبنى هذا التفسير عدد من الباحثين وعلى رأسهم لاسون Lasson.. والحقيقة إننا إذا نظرنا إلى تطور هيجل الفكري لوجدنا أن الدين هو نقطة البداية ونقطة النهاية فيه. فقد تناول هيجل الدين صراحة في «كتابات الشباب» مثل: «دين الشعب والمسيحية»، «حياة المسيح»، «المسيحية والدين الوضعي»، «روح المسيحية ومصيرها»، أو في مؤلفاته المبكرة، مثل «الإيمان والمعرفة»[١]. ثم ظهر الدين صراحة أيضاً في مؤلفه النظري «فينومنيولوجيا الروح» على انه اللحظة قبل الأخيرة من تطور الروح قبل المعرفة المطلقة. وأخيراً ظهر أيضاً صراحة في تطبيقاته للمنهج الجدلي في «محاضرات في فلسفة الدين» وفي «محاضرات في تاريخ الفلسفة» في حديثه عن علاقة الفلسفة بالدين. ولكن فضلا عن ذلك. لم يخل أي مؤلف له من الإشارة إلى الدين أو الله أو العقائد حتى فيما يبدو وكأنه أبعد المؤلفات عن الدين وأكثرها إغراقاً في التجريد، اعني «علم المنطق»، أو في تطبيقاته الأخيرة للمنهج الجدلي

(١) للاستاذ محمود رجب دراسة وافية لهذا الموضوع، نرجو أن يتمكن من نشرها قريبا.

في «فلسفة القانون»، أو «الجمال»، أو «فلسفة التاريخ» أي أن الدين عند هيجل هو نقطة البداية في تفكيره ومصدره الأول على ما يبدو في «كتابات الشباب»، وهو أيضاً نقطة النهاية فيه على ما يبدو في «محاضرات في فلسفة الدين». أو في مسار هيجل الفكري ابتداء من «فينومنيولوجيا الروح» حتى «علم المنطق». استطاع هيجل إذن تحويل الدين إلى فلسفة ثم أصبحت الفلسفة لديه دينا مقنعا.

وهناك اشتباه ثالث فيما يتعلق بصلة العقل بالايمان، هل استطاع هيجل بتوحيده بين العقل والايمان ان يجعل العقل أساساً للايمان على ما هو معروف عند الفلاسفة المسلمين وعند المعتزلة وعند فلاسفة العصر الوسيط مثل نيقولا الامياني Nicolas d'amiens او بيرانجيه التوري Beranger de Tours أو عند سيجر البرابنتي Siger de Brabant . . . وانصار ابن رشد اللاتين وفلاسفة التنوير والمفكرين الأحرار في العصر الحديث، أما انه جعل العقل مبررا للايمان طبقا للمبدأ المشهور عند الفلاسفة التقليديين في العصر الوسيط «أؤمن كي أعقل»؟ الحقيقة ان غرض هيجل كان هو الدفاع عن العقيدة المسيحية، وعرضها عرضا عقليا، أو إن شئنا تبريرها بعد أن وضع فلاسفة التنوير العقل في مقابل الإيمان ونافيا له ولما يتضمنه من خرافات ومعجزات وخوارق للعادات. وعلى هذا النحو يكون هيجل وفولتير على طرفي نقيض، الأول يجعل العقل مبررا للإيمان، والثاني يجعل العقل نافيا للإيمان[1]. لم يكن العقل إذن هو نقطة البداية عند هيجل بل كان القنوت البروتستانتي والإيمان المسبق. فهو يؤمن أولاً بالدين المسيحي وبعقائده إيماناً باطنيا بشهادة

(١) انظر مقالنا: القاموس الفلسفي لفولتير، تراث الانسانية، المجلد الثامن (١) مارس ١٩٧٠. قضايا معاصرة ج٢.

الروح على ما يقول البروتستانت. وإيماناً يقينيا مطلقا لا اثر فيه للشك أو للتردد. وتقتصر مهمة الفيلسوف حينئذ على عقل هذا الايمان كما هو معروف عند انسيلم في مقاله الشهيرة Fides quaerens intellectum[1] وهذا يفسر لنا رجوع هيجل المستمر إلى انسيلم من اجل إحياء منهجه ليعارض به فلاسفة التنوير الذين يجعلون العقل والايمان متعارضين. ولكي يقيم من جديد الدليل الانطولوجي الذي هدمه كانط. وبالتالي، يكون هيجل، بالرغم من هجومه على من يريدون إقامة الدين على أساس عاطفي مثل جاكوبي وشليرماخر. احد أتباعهم لان ظهور الله في التأمل الباطني أو في التفكير Andacht على ما يقول الصوفية ظهور عاطفي.

وهناك اشتباه رابع في منهج هيجل وفي أسلوبه في التفكير أو في طريقته للعرض. هل يتبع هيجل منهج العقل باعتباره فيلسوفا أم منهج النص باعتباره لاهوتيا؟ في الحقيقة نجد عند هيجل عدم تناسب واضحا بين الأجزاء المختلفة لفلسفة الدين. وعدم تناسب بين الفكر والعقيدة أو بين الفلسفة والدين. إذ يبدو هيجل أحيانا غارقا في الفكر أو في الفلسفة، يعرض العقيدة على مستوى الجدل. بعيدا كل البعد عن العقيدة الرسمية، على الأقل من حيث الألفاظ. ثم يبدو أحيانا أخرى غارقا في اللاهوت العقائدي القائم على شرح النصوص أو تأويلها. هذا التذبذب بين الحجة العقلية والحجة الشرعية على ما يقول المفكرون المسلمون، أو بين منهج العقل ومنهج النص، يبدو بصورة واضحة في تحليله للدين المطلق أي المسيحية. حين يغرق هيجل في النصوص الدينية ويستشهد بها، ويقطع السياق العقلي الذي يتميز به.

---

(١) انظر ترجمتنا لهذا المقال في كتابنا «نماذج من الفلسفة المسيحية في العصر الوسيط». دار الكتب الجامعية، الإسكندرية ١٩٦٨.

والحقيقة ان هذه الاشتباهات الأربع كلها ترجع إلى اشتباه واحد هو: هل يرمي هيجل من محاضراته في فلسفة الدين إلى تحليل ظاهرة الدين تاريخيا كما يبدو في بعض الأحيان والى فهم الدين وعرضه عرضا عقليا بمنهج عقلي صرف أم انه يرمي إلى تبرير الدين والدفاع عن المسيحية بحيث تصبح فلسفة الدين لديه اكبر دفاع عن العقيدة المسيحية في تاريخ الفلسفة الاوروبية كلها حديثة أو معاصرة؟

ثانيا ـ ماذا تعني، فلسفة الدين؟:

يخصص هيجل الجزء الأول من «محاضرات في فلسفة الدين» لدراسة مفهوم الدين[١]. وهو أصعب الأجزاء فهما، وأكثرها ايغالا في النواحي النظرية بحيث يستحيل الفصل بين مفهوم الدين عند هيجل وبين فلسفته العامة التي يعبر عنها في مؤلفاته الأخرى. ولا يشير هيجل صراحة إلى المواقف التي ينقدها ويبين حدودها ويريد تجاوزها، بل ولا يذكر أسماء ممثليها حتى أحاط هذا الجزء كثير من الغموض والتجريد، وأصبح الفكر فيه أشبه بحوار داخلي، بالإضافة إلى ما تتصف به فلسفة هيجل العامة من انغلاق على الذات، كما هو الحال في فلسفة هوسرل. أراد هيجل بذلك تحويل نماذج الفكر الديني التي قدمها له عصره إلى لحظات فكرية عامة مستقلة عن العصر، وإدخالها في تطور الفكر العام.

---

(١) لقد اعتمدنا في هذه الدراسة على الترجمة الفرنسية لطبعة Lasson، هذه الترجمة التي صدرت في خمسة اجزاء سنة١٩٥٩عن فران والتى قام بها جيبلان.

G.W.F.Hegel:Lecon sur la philosophie de la religion Trad. Gibelin, Paris, Vrin 1959.
1ere Partie, Notion de la religion.
2eme Partie, la Religion determinee.
1. La Religion de la nature. 2. La Religion de l'individualite spirituelle. 3eme partie:
1. La Religion absolue. 2. Lecons sur les preves de l'existence de Dieu.

لا يهمه النموذج الحاضر، بواعثه ودوافعه وظروف نشأته وأمزجة ممثليه، كما نفعل نحن في كثير من الرسائل الجامعية، بل تهمه الدلالة العامة له التي تدل على مرتبة هذا النموذج في تطور الفكر العام.

ويصدر هيجل الجزء الأول عن «مفهوم الدين» بمقدمة طويلة عن فلسفة الدين، غايتها، وضرورتها، وصلتها بالفلسفة وبالدين، وكيف إنها نشأت عند هيجل كرد فعل على نماذج الفكر الديني في عصره، سواء في اللاهوت العقلي أو في اللاهوت الحر Theologie Liberale في فلسفة التنوير.

والدين عند هيجل هو ما يميز الإنسان عن الحيوان لان الدين قائم على الشعور، الشعور بالخلود، الشعور بالحرية، والشعور لا يوجد إلا عند الإنسان. الدين مركز الحياة الشعورية لأنه إحساس بالله. الدين هو عملية تحرير للشعور أو شعور بالحقيقة. والشعور سواء كان عاطفة أو إحساساً أو نشاطا أو انفعالا أو حدسا بوتقة تظهر فيها الجلالة الالهية، يبدأ هيجل فكره اوغسطينيا، فالله يظهر بالنفس، وهو الموقف الذي اتخذته الفلسفة الحديثة التي تعتبر بهذا المعنى عودة إلى الاوغسطينية، باحلالها الله في النفس، أي فكرة موجود كامل في الذهن كما هو الحال عند ديكارت ولذلك نرى هيجل يتحدث عن الشعور الديني أكثر من حديثه عن الدين، أي انه يتحدث عن الدين كظاهرة شعورية ويكون بذلك احد الفلاسفة المحدثين وعلى رأسهم ديكارت الذين جعلوا من الشعور نقطة البداية في تحليلاتهم، ولو أن المشكلة عند هيجل لم تعد مشكلة الكوجيتو بل مشكلة ما بعد الكوجيتو؛ أعني علاقة الفكر بالواقع، وهي مشكلة الفلسفة النقدية. وهذا يفسر لنا لماذا لا يكاد هيجل يذكر ديكارت مع أنه باستمرار يذكر كانط ويعيد بناء فكره. يقصد هيجل

من وضع الدين في الشعور وجعله ظاهرة شعورية معارضة نماذج الفكر الديني في عصره التي ترى أن معرفة الله مستحيلة، كما عارض أوغسطين من قبل الشكاك، الذين ينكرون وجود حقيقة مطلقة وأن وجدت فأنه من المستحيل الوصول إليها، ويشير هيجل بذلك إلى الفكر العلمي أو إلى التيارات الغنوصية الاشراقية. يحاول هيجل إذن ان يفسح مجالا للدين بين العلم والتصوف، لان كليهما ينفي إمكانية الوصول إلى الله عن طريق العقل والتأمل.

١ ـ غاية فلسفة الدين:

يهدف هيجل من وراء فلسفة الدين إلى حل التعارض الذي وضعه فلاسفة التنوير بين الفلسفة والدين، والى بيان أن الدين ينتهي حتما إلى الفلسفة، وان الفلسفة تؤدي بالضرورة إلى الدين. فكلاهما حاجة شعورية، وكلاهما يميز الإنسان عن الحيوان. وكلاهما متحد في الموضوع وهو الله، فالله مضمون الدين والفلسفة على السواء. ويحاول هيجل إثبات ذلك على طريقة اللاهوت الطبيعي القديم الذي بدأ من العالم للوصول إلى الله، أو بتعبير هيجل، الذي يبدأ من الوجود للوصول إلى المعرفة المطلقة عن طريق العقل المحض، بخلاف الدين الموحى به أو الدين الوضعي الذي يقوم على السلطة (سلطة الكتاب المقدس أو سلطة الكنيسة) أو على النبوة. وفي نفس الوقت يرفض هيجل اللاهوت العقلي الذي يتخذ الله موضوعا له كما هو معروف في المتافيزيقا العقلية عند فولف لان هذا اللاهوت، في نظر هيجل، لم يتجاوز حدود الذهن، ولم يصل إلى مستوى العقل، فالله في هذا اللاهوت تصور ذهني خالص، وليس روحا أو وجودا أو ذاتية. ويكون

كانط بهذا المعنى احد تلامذه فولف بالرغم من معارضة كانط له واتهامه له بالقطيعة ورغبته في تجاوزه[١].

٢ ـ ضرورة فلسفة الدين:

يرى هيجل ان فلسفة الدين ضرورية لحل التعارض بين الايمان والعقل، أو ما يسميه هيجل الفكر الايماني La pensee fideiste والفكر الدنيوي Le pensee profane، ويرفض هذه الثنائية بين نوعين من نشاطات الشعور: النشاط الديني والنشاط الدنيوي أو بين معرفة إلهية صرفة تأتي عن طريق الوحي ومعرفة إنسانية صرفة تأتي عن طريق العلم، إذ يستطيع الإنسان الوصول إلى الله بشعوره الخالص وبتقواه الصادقة، كما هو الحال في القنوت البروتستانتي وفي ممارسة حياة الفضيلة والخير، وبالتالي فانه لن يشعر بهذا التعارض بين الديني والدنيوي، فكل شيء راجع إلى الله، وكل شيء هالك الا وجهه، وهو الدرس المستفاد من الفلسفة المثالية الحديثة، خاصة عند ديكارت في نظرية الصدق الإلهي، وعند كانط في الإيمان بمثل العقل، وهو التيار الايماني Fideisme الصرف الذي يجعل الإيمان موصلا للإيمان، والذي يمحى فيه كل تعارض بين العقل والايمان. يبدأ ديكارت بفكرة الموجود الكامل وينتهي إلى الصدق الإلهي، ويبدأ كانط باخراج الشيء في ذاته من نطاق المعرفة وينتهي إلى الإيمان القبلي بمثل العقل. ومع ذلك فان التعارض بين الديني والدنيوي موجود في العصر ويحاول فلاسفة التنوير والعلماء حله بالقضاء على الديني والإبقاء على الدنيوي. ويحاول البعض الآخر حله بالقضاء على الدنيوي والإبقاء على الديني وانتظار

---

(1) I,pp. x5-8.

الفضل الإلهي. فلسفة الدين إذن ضرورية من اجل القضاء على النزعتين الفلسفية العلمية التي تريد الانفتاح على العالم دون الله والصوفية التي تريد الوصول إلى الله وإسقاط العالم.

لقد حاول البعض القضاء على هذه الثنائية (ولا يشير هيجل صراحة إلى كانط أو إلى فلاسفة التنوير أو العلماء) وذلك بإعلان استقلال الذهن أو تبعية العاطفة الدينية لغيرها وهو الله، وجعل الصلة بين الاستقلال الأول والتبعية الثانية في اعتراف الذهن بان كل شيء مخلوق. وذلك طبقا للغائية الكامنة في الطبيعة التي تشير إلى أن لكل شيء غاية، أو طبقا للتناهي الكامن في الاشياء والذي يدل على أن كل شيء فان. وفي رأي هيجل إن ذلك تفكير سطحي، خارجي، محدد، يقوم على الشعور بالتقوى ووضعه خارج العقل، أو على الشعور بالمطلق ووضعه خارج المعرفة، وجعلوا المعرفة قاصرة على العلاقات بين الأشياء. ولكن كانت نتيجة ذلك وقوع تعارض بين شيئين: نفس تقية او شعور بالله وبالجوهر مملوء بالعواطف وبالحرية وشعور بالمتناهي وبالتحديات العقلية وبالارتباطات الضرورية بين الأشياء. الأول مركزه الشعور بالمطلق، وهو الذي يعبر عنه التيار المثالي والثاني مركزه المادة المتناهية والتجربة، وهو الذي يعبر عنه بالتيار الواقعي. في الأول معرفة لا وجود لها، وفي الثاني معرفة متناهية.

لا يتم حل هذا التعارض عند هيجل إلا بفلسفة الدين التي توفق بين التيارين المثالي والواقعي، أو بين القطبين اللانهائي والنهائي. فتضع اللانهائي في النهائي، والنهائي في اللانهائي. والتي توفق بين النفس والمعرفة أو بين العاطفة الدينية والعقل. تلك مهمة فلسفة الدين بل الفلسفة على الإطلاق. ففيها يلتقي الطرفان لأنها قائمة على الذات وعلى

الشعور وعلى الحرية أي إنها تمثل التقاء الذاتية والموضوعية معا، فالإنسان على ما هو معروف في المثالية الحديثة، موجود بين عالمين. ولا تحتاج الفلسفة المسيحية إلى هذا التوفيق لأنها تقوم عليه وتقدمه لغيرها من الديانات، إذ تقوم الديانة المسيحية على الشعور بالانقسام والفصم والفتق في حين أن الديانات الوثنية الأخرى تقوم على وحدة الإنسان والطبيعة، هذه الوحدة السعيدة التي تقضي على الفصم والألم والشقاء. الديانة المسيحية بعقيدتها في الخطيئة الأولى وفي الخلاص هي التي تمثل هذه المصالحة بين الطرفين. ومن ثم يعارض هيجل نظرية روسو في أن الإنسان خير بطبعه لان روسو لم يعرف الشعور بالفصم والخلل والضياع والفقد، وأنكر عقيدة الخطيئة الأولى، كما يعارض هيجل التصور اليوناني للبراءة والفرح الذي يغمر الإنسان والطبيعة.

ويتم هذا التوفيق أولاً عن طريق الإيمان وسلطة الوحي ثم يتحول إلى المستوى العقلي. حينئذ تعود الذات إلى نفسها، ويكشف الفرد ذاته من حيث هو حر. ففي المسيحية يكون الفرد ذاتا غايته خلاص النفس الفردية وليس النوع. وفرق بين الفردية والأنانية، فالفردية تأكيد للحرية والأنانية محوها. ومن ثم فالتعارض المشهود بين هيجل في هذه الناحية وبين كيركجارد، بين الخلود العام والخلود الفردي، اقل بكثير مما يشاع عنهما، فكلاهما يبحث عن الخلاص الفردي الخاص(١). المسيحية وحدها، في نظر هيجل، هي التي تقضي على التعارض بين العاطفة والحدس المباشر من ناحية وبين العقل والمعرفة من ناحية أخرى. وظيفة العقل هو الدخول في اعماق الايمان لان إبقاء التعارض بينهما

(١) انظر مقالنا «هيجل والفكر المعاصر» الفكر المعاصر، سبتمبر ١٩٧٠ قضايا معاصرة ج٢.

يؤدي إلى اليأس بدلا عن الأمل، والى الفصم بدلا عن الرتق، وينتهي إلى طرف واحد Unilaterale ورفض الطرف الآخر، ويؤدي بالإنسان إلى سلام زائف، وتنتهي العاطفة الدينية إلى النفاق أو إلى التعطش وعدم الإشباع، كما ينتهي العقل إلى اللامبالاة والى إهمال الدين كليا. يرفض إذن هيجل خطأين متعارضين: خطأ الفلاسفة العقليين وفلاسفة التنوير كما يرفض الخطأ المقابل والوقوع في العاطفة كما هو الحال عند جاكوبي شليرماخر والرومانسيين بوجه عام، فالعاطفة بلا عقل تنتهي إلى العنف والتعصب والعقل بلا عاطفة وقوع في اللاهوت العقلي والبحث التاريخي الذي لا ينتهي[١].

وهنا يتعرض هيجل للبحث التاريخي الذي يقوم على فحص الوثائق وعلى فحص الدراسات اللغوية والتاريخية للكتب المقدسة، والذي اعتمد عليه سبينوزا لاثبات تحريفها الكتب المقدسة، ويرفضه رفضا قاطعا لأنها في رأيه أبحاث لا تنتهي ومنفصلة عن الشعور الديني، ويكون بذلك سابقا على كيركجارد في رفضه معرفة المسيحية معرفة موضوعية اعتماداً على التاريخ والكتب المقدسة والبحث النقدي. يرى هيجل أن هذه الدراسات غنية من الناحية الخارجية فقط ولكنها فقيرة للغاية من ناحية الشعور الديني. تعتمد على أبحاث الآخرين وتصوراتهم وشكوكهم لا على التأمل الباطني واليقين الداخلي. والدراسات على الحادث الفاني لا يمكنها أن تصدر أحكاما على الخالد الأزلي. وهنا يتفق هيجل مع سبينوزا في تفرقته بين الأبحاث التاريخية واللغوية وبين شريعة القلب ولكنه يختلف معه في انه يرفض مسبقا كل النقد التاريخي

(1) I pp. 19-31.

للكتب المقدسة، هذا النقد الذي ازدهر في عصره وبفضله من اجل وضع الشعور الديني كنقطة مركزية ينشأ فيها النص ويتطور، وتثبت فيها العقيدة وتتطور، كما يفعل شتراوس في حياة المسيح وبارو في تاريخ العقائد وبولتمان فيما بعد في تفسير النصوص، ورينان ولوازي وجينبير في الفكر المسيحي الكاثوليكي المعاصر. كان موقف هيجل اقرب إلى الكاثوليكية منه إلى البروتستانتية واقرب إلى شهادة الروح الباطنية منه إلى شهادة الوقائع الحسية الخارجية، مع أن النقد التاريخي للكتب المقدسة خرج أساساً بفضل الباحثين البروتستانت من اجل دراسة النص أولاً، والتحقق من صحته قبل دراسة معناه ومضمونه بالروح. يرفض هيجل الحرف Lettre ويريد اللجوء إلى الروح Esprit كما يفعل اللاهوتيون الكاثوليك، من اجل تفادي الدخول في مشكلة الصحة التاريخية للكتب المقدسة، وإيثار الاعتماد على الوحي والإلهام وشهادة الروح الباطنية، والمعاني القلبية، والعقائد الكونية التي لا تتغير مهما تغيرت النصوص. يعطي هيجل وكيركجارد وسبينوزا في تصورهم لشريعة القلب الأولوية للتصوف على البحث التاريخي كما فعل الصوفية المسلمون ضد الفقهاء والحقيقة إنهما لحظتان متتاليتان وليستا لحظتين متعارضتين، فالنقد التاريخي والمعرفة، والتأكد من الصحة التاريخية سابق على تفسير النص، و«الشعور التاريخي» Conscience historique سابق على «الشعور الفكري» Conscience eidetique[(١)].

٣ ـ ما الفلسفة، وما الدين، وما فلسفة الدين؟:

الفلسفة موضوعها الله بصرف النظر عن أسمائه الفلسفية، المطلق،

(١) انظر هذين الشعورين في رسالتنا. Les methodes d'exegese, Ie, IIe parties.

المثال، الوجود Ens على ما يقول فولف، وقد استطاعت الفلسفة الحديثة تحويل موضوعات الدين والتعبير عنها بمفاهيم عقلية عامة فأصبح الله عند هيجل هو التصور Begriff في المنطق وإذا تحول داخل النفس أصبح الفكرة Idee، وإذا تجسد في التاريخ أصبح الدولة. والدين هو فينومنيولوجيا الدين أي تتبع مظاهر الله وصوره المختلفة في الكون وفي التاريخ. الفلسفة والدين اذن موضوعهما واحد وهو الحقيقة الأبدية، وهي الله. ومن ثم وجب على الفلسفة أن تكون خادمة للدين. والفرق الوحيد بينهما هو أن الفلسفة تأملية، هي معرفة الله، كل شيء فيها فكرة، والفكرة هي الحقيقة في الفكر لأنها ليست مجرد حدس أو تمثل، والحقيقة في الفكر هو العيانى. الحقيقة الفلسفية تشمل الجانبين التأملي والعياني. إما الدين فهو وجهة نظر لشعور بالحقيقة، فهو درجة من درجات الروح بل هو أعلى درجاتها من حيث الشمول. إن الدين هو الحقيقة الفلسفية في الشعور(١).

٤ ـ فلسفة الدين واللاهوت المعاصر لهيجل:

وضع هيجل فلسفة الدين على نقيض من اللاهوت المعاصر له، وهو اللاهوت العقلي الذي يريد أما وضع الدين في حدود العقل كما يفعل كانط، أو تطهير العقل للإيمان كما يفعل فولتير، أو الاغراق كلية في العاطفة والمواجيد الصوفية كما هو الحال عند الرومانسيين وجاكوبي وشليرماخر.

فقد رفض هيجل الاتجاه اللاأدري الشاك الذي يجعل الذهن قاصرا

---

(١) pp. 7-32.

عن معرفة الله، ويجعله موضوعا للايمان المسبق كما فعل كانط. لقد نشأ الاتجاه اللادري كرد فعل على اللاهوت العقائدي القطعي الذي يضع الله بالذهن ويكون صفاته وأفعاله. وقد نشأ هذا الاتجاه نتيجة للاصلاح الديني واستمرارا له، ورغبة في العود إلى المسيحية الأولى وبساطتها، ومعاداة للعقائد الكنسية ومراتبها الكهنوتية، فقلت العقائد المسيحية إلى الحد الأدنى، وتحولت إلى أخلاق عملية، وأصبحت مجموعة من القيم لتوجيه سلوك الإنسان. أما العقائد فقد أصبحت جزءا من تاريخ نشأة المسيحية التي اتخذها الباحثون موضوعا للدراسة، بعد توافر كثير من النصوص والوثائق. لقد شاء البعض اعتبار الفلسفة النقدية التي تقوم على نقد الملكات اكتشافا عظيما، وهم مخطئون في ذلك، لان العقل هو الروح، وليس مجرد مجموعة من الملكات النفسية. واكتشاف العقل لا يتم إلا بعد عمل العقل، وعمل العقل لا يتم الا باتصال الروح بالروح، والواقع أن كانط لم يكن لا أدريا أو شاكاً بالمعنى القديم لأنه جعل المطلق موضوعا للإيمان، ولكن يؤخذ عليه انه لم يجعل الدين نشاط الشعور الإنساني الذي يحتوي على الحس والتمثل والمعرفة والعاطفة معا، ووضع المقولات في ثنائية متعارضة توحي بان صلة النهائي باللانهائي صلة سكون لا حركة.

أما فلسفة التنوير فقد اخذت على عاتقها مهاجمة العقيدة Credo أي الإيمان الذاتي والموضوعي معا، فقضت على سلطة الإيمان كما تقرره الكنيسة، وأولت الكتاب المقدس، وإعادة تفسير نصوصه بحيث تتفق مع العقل والأخلاق، فكونت لاهوتا عقليا، وانتهت إلى مذهب التأليه Deisme ورفضت المعجزات وكل ما يتنافى مع العقل، وأنكرة الله المشخص والعقائد الشيئية وكل مظاهر التشبيه والتجسيم في الدين، بل

إنها جعلت العقائد المسيحية والحوادث التاريخية التي تقوم عليها الواقعية المسيحية إدراكا نفسيا أو شعورا عاطفيا. أصبحت الفلسفة في هذا العصر، عصر هيجل، ضد الدين شكلا وموضوعا، فقد قضت الفلسفة على مضمون الدين الوضعي، وحولته إلى لاهوت طبيعي، يصل في الإنسان إلى الله عن طريق النور الفطري. ويحدد هيجل هنا العصر من الثلاثين إلى الخمسين سنة الأخيرة ويعيب عليه:

١ ـ الوصول إلى الحد الأدنى من العقائد مما أدى إلى لامبالاة الناس بالنسبة للعقائد.

٢ ـ إعطاء أساس نفسي للعقائد، فالخلاص نفسي وليس كونيا أو شخصيا عن طريق توسط المسيح، أي أن المسيح عاد إلى أصله كمقياس للسلوك اليومي مثل سقراط.

٣ ـ رفض كل ما يتعارض مع الحياة في المجتمع السليم مثل اللعنة المسيحية عن طريق مدرسة الإسكندرية والافلاطونية المحدثة.

٤ ـ رفض كل ما يتعارض مع الحياة في المجتمع السليم مثل اللعنة الابدية.

ولكن هيجل يرفض مآثر فلسفة التنوير، ويعيب عليها تحويلها الله إلى مبدأ مجرد أو إلى خواء Vacuum أو ما هو أشبه بالمطلق في الفلسفة التأملية، وأنها أفقرت المطلق بتصويرها له في أقصى درجات التجريد، ويريد الإبقاء على العقيدة كحقيقة خالدة وكواقع تاريخي، ويؤثر الإبقاء على الإله الشخص المكون من ثلاث أشخاص: الأب والابن والروح القدس، فالتثليث وحده هو تحديد الله من حيث هو روح، والقضاء على التثليث معناه الوقوع في التصور المجرد الفارغ لله.

فكما نقد هيجل من قبل مناهج النقد التاريخي فإنه ينقد مناهج التفسير المعاصرة التي ترجع النص إلى الشعور، وترى فيه بناء الوجود الإنساني. والعجيب أن هذه المناهج المعاصرة أخذت دفعة جديدة بعد هيجل وبفضله. أي أن هيجل رفض مسبقاً المناهج الجديدة التي كان هو أحد أسباب نشأتها وتطورها، كما ينقد هيجل جميع مناهج التفسير اللغوية التي ازدهرت تحت تأثير المبدأ البروتستانتي sola scriptura المنهج الروحي لأن «الحرف يميت والروح يحيى».

وأخيراً يرفض هيحل التيار الثالث الذي لا يعتني إلا بشكل الدين دون مضمونه، أعني ما يدعيه البعض من معرفة الله مباشرة عن طريق الحدس أو القلب أو العاطفة، فالله عند هيجل لا يظهر إلا في الفكر لأن الله هو الفكرة. المعرفة المباشرة تجريد وإنكار للتحدد والملاء والتطور والنمو. فالمباشر هو المجرد في حين أن التوسط هو العياني، المباشر هو الفارغ أما المتوسط فهو الملاء، المباشر هو الثابت والمتوسط هو المتحرك. ليست المشكلة حدوث معرفة مباشرة يقوم بها الإنسان كذات الله كموضوع بل صلة الإنسان بالله، صلة الروح بالروح، وهي صلة عيانية وليست مجردة. تدخل هذه الروح في التاريخ وتصبح روح العصر، أو في الجماعة وتصبح الدولة، أو في الدولة، أو في الفرد وتصبح الذاتية. المعرفة العقلية المجردة، لله تقع في فلسفة الهوية philosophie de l'identite ويبقى الله مع الذهن أو مع العاطفة وليس في فلسفة التناقض أو الصراع أو التطور، وقد كانت فلسفة العاطفة رد فعل طبيعي على فلسفة التنوير وعلى الفلسفة العقلية بوجه عام، فقد أدت معارضة الفلسفة للدين إلى معارضة الدين للفلسفة.

يقدم هيجل إذن فلسفة الدين على أنها مشروع للمصالحة بين

الفلسفة والدين، فالدين هو الدين الوضعي الذي يقوم على الإيمان المسبق بكل مضمونه، وليس مجرد صورة ذهنية أو معرفة ذاتية. مضمون الدين هو الله، وبالتالي يكون الحديث عن الدين هو حديث عن الله، ويكون التسليم بالدين هو إيمان مسبق بالله. أما الفلاسفة فإن مهمتهم تقتصر على فهم الدين من الداخل وليس الوقوف أمامه من الخارج، ورفض كل إيمان مسبق، فإن كان العصر قد يأس من المعرفة ومن إمكانية وصولها إلى الله فإن فلسفة الدين تعيد الثقة بالفلسفة والأمل لها، وتكون وظيفة الفلسفة حينئذ تأكيد الوجود لا نفيه، وإثبات الله إثباتاً موضوعياً لا إثباتاً ذاتياً في ذهن أو في عاطفة. مهمة الفلسفة عند هيجل تبرير اللاهوت، وتثبيت عقائد الكنيسة ومضمون العقيدة Credo ومهمة فلسفة الدين هي حل التعارض بين العقل والإيمان الذي أستشهد بسببه سقراط، فالله المجرد في الفلسفة التأملية هو الله الحي في فلسفة الدين، الكون، لأن كلمة الله هي مسار الكون، ولأن الكون كله مظهر لله. ويستشهد هيجل على ذلك بالنماذج السابقة عند الفيثاغوريين الجدد والأفلاطونيين الجدد الذين لم يفرقوا بين الفلسفة والدين، وقد قام اللاهوت في العصر الكنسي كله على هذا الأساس الفيثاغوري الأفلوطيني، وأستمر الحال كذلك حتى وحد انسيلم بين الدين والفلسفة من حيث الغاية والمنهج[١].

ثالثاً ـ مفهوم الدين:

بعد هذه المقدمة الطويلة التي يتعرض فيها هيجل لفلسفة الدين يتحدث عن مفهوم الدين، ويحلله في جوانب ثلاثة: أساس الدين Fondement معرفة الدين Connaissance ثم واقع الدين Realite

(١) pp. 38-59.

١ ـ أساس الدين:

يرى هيجل أن للدين أساس: الأول تجريبي والثاني تأملي. ولا يعني هيجل بالتجربة ما هو معروف في الفلسفة الإنجليزية من لجوء إلى شهادة الحس والتجربة، بل يعني المعرفة المباشرة الحسية منها والعاطفة، أي كل ما هو ملموس ويمكن إدراكه إدراكاً مباشراً. التجربة إذن هي المعرفة المباشرة الخالية من كل توسط لا فرق في ذلك بين الحس أو العاطفة أو الذاتية المتناهي.

(أ) ويشمل الأساس التجريبي:

١ ـ المعرفة المباشرة دون فكر أو استدلال لأن المعرفة العقلية لا يمكنها الوصول إلى الله.

٢ ـ العاطفة أي المعرفة الباطنية الذاتية التي تقوم فيها العاطفة مقام العقل.

٣ ـ التمثل الديني من حيث هو معرفة مباشرة من خلال العاطفة أو من حيث هو علاقة مباشرة بين الله والشعور.

١ ـ المعرفة المباشرة هي تلك التي تحصل بها على إدراك مباشر لله، وهو ما يقابل لحظة في «فينولوجيا الروح» ويمثل جاكوبي هذا الرأي، فالله والخلود والأخلاق كلها في رأيه موضوعات تتعدى حدود الذهن، وليس لنا من سبيل إلى معرفتها عقلاً، إنما يتم ذلك بمعرفة مباشرة» أو على ما يقول الصوفية، بإدراك باطني، أو برؤية مباشرة، وقد نشأ ذلك الاتجاه كرد فعل على كانط الذي أراد جعل الدين في حدود العقل. ولكن الإدراك المباشر ليس هو الحقيقة، ولا تتحول المعرفة إلى علم إلا بتطورها بالفكر، والفكر حركة توسط، والمعرفة المباشرة ليست معرفة حقيقية لأنها خالية من التوسط، في حين أن الإيمان بالدين إيمان

متوسط بالوحي. وإذا رفضنا التوسط فإننا نرفض الدين الوضعي. ويؤول هيجل نظرية أفلاطون في المعرفة «المعرفة تذكر» ليبين أهمية التوسط فيها. مضمون المعرفة المباشرة هو الله على الإطلاق دون أي تفرد أو تشخيص، والإطلاق خواء لا يصبح ملاء إلا بعد التعين، وهو متميز عن الذات ومنفصل عنها، وهنا تتفق المعرفة المباشرة مع فلسفة التنوير في إنكارها إمكانية الوصول إلى الله عن طريق المعرفة، لا يكفي إذن، في رأي هيجل، أن يكون الله في النفس حتى يصبح موجوداً أو مدركاً أو معروفاً، فاليقين هو الوحدة التي لا انفصام لها بين الذات والله، كما يبدو ذلك في الإيمان، وهو أول صور اليقين. ومن ثم فلا فرق بين الإيمان والمعرفة، فما أعتقده أعرفه، والإيمان معرفة، إذ لا يمكن الاعتقاد بنظرية[١].

٢ ـ والعاطفة هي الصورة الثانية للأساس التجريبي وهي صورة الذاتية. وهي مضمون ذاتي فردي بحت، يظهر فيها الله كموجود منفصل عن الذات، ويكون يقينها وحدتها مع الذات. وعلى هذا النحو يكون وجود الله وجوداً بالعاطفة. والعاطفة أما خوف أو طمع أو غضب، العاطفة متنوعة في مضمونها، وهو مضمون حادث يخضع للإرادة الفردية وللأحكام النفسية وللأمزجة الشخصية، ومن ثم يصبح الله حادثاً كمكان ظهوره. وفي رأي هيجل، لا يمكن إدراك الشيء في العاطفة، وكما أنها تقضي عل كل روح جماعية وعلى القانون وعلى الدولة. والعاطفة مشتركة بين الإنسان والحيوان، ولا يتميز بها الإنسان وحده في حين أن الدين يخص الإنسان وحده، والله هو الشامل، لا تكون جذوره في

---

(١) pp. 79-891.

العاطفة بل فيما هو أهم وأشمل، أي في الفكر، والإنسان وحده هو الحيوان الناطق. وكل لاهوت يضع الله في العاطفة يربطه بالعنصر التجريبي التاريخي المحدد، والله طليق حر مستقل. والعاطفة تفيد التشبيه والتجسيم لأن التحمس للشيء يعني تشخيصه والالتصاق به من جانب الجسمية، وهو ما نسميه في بعض الأحيان الإحساس أو القلب أو الوجدان[١]. العاطفة زائلة، تذهب وتجيء، تصحو وتغفو، ومعها تمحى الإرادة، ويضيع العقل، ويتحول الفرد إلى مجرد اعتقاد، ويقع في العزلة. صحيح أن الوجود يظهر في بذرته الأولى في العاطفة، وصحيح أيضاً أن العاطفة حقيقة من حيث هي اكتشاف للذات، ولكنها في نفس الوقت زيف من حيث هي نكوص عن الموضوعية. ويفيض هيجل في حديثه عن القلب حتى أننا لنحسبه بسكال أو أحد كبار الشعراء الرومانسيين. ولا يذكر هيجل شليرماخر وهو المقصود في الهجوم، بل ولا يكاد يذكره في مؤلفاته كلها إلا في كتابات الشباب، وكأنه يعتبر جاكوبي ممثلاً كافياً لهذا التيار التجريبي في الدين، خاصة وأن جاكوبي مفكر ديني وفيلسوف، في حين أن شليرماخر عليه الفكر الديني الخالص[٢].

٣ ـ والتمثل الديني هو الصورة الثالثة للأساس التجريبي، وهو الصورة الموضوعية. إذ تنمو العاطفة من الذاتية إلى الموضوعية، وينتقل إلى التمثل الديني أي إلى درجة من درجات العقل، وهو الذهن، والتمثل مرادف للحدس، ولكنه ليس الحدث الحسي بل الشعور بشيء،

---

(١) pp. 79-89.
(٢) pp. 90-100.

أي هو الحدس المباشر. التمثل هو مجموعة من الصور الذهنية مثل الأب والابن. وكل الفكر الديني القائم على التشبيه والتجسيم هو فكر تمثيلي بكل ما فيه من رموز Allegorie كما هو الحال في تصور آلهة اليونان، فروميثوس صورة للإنسان، وحياة المسيح صورة للإنسان. والرمز ليس أسطورة Mythe بل واقعة حقيقية لها دلالة فكهف افلاطون أسطورة ولكن الأب رمز. وقد تحتوي الأسطورة على بعض الرموز دون أن تكون هي نفسها رمزاً. وقد يكون مضمون الرمز تجريبياً معيناً، مثل خلق العالم، أو روحياً مثل القانون والأخلاق والدولة باعتبارها تمثلات الروح المطلقة. وفرق بين الصورة والتمثل. فالصورة مرتبطة بالحس، وتستمد مضمونها من العالم الحسي. في حين أن التمثل هو الصورة في عموميتها بعد القضاء على تحديداتها، وفرق بين التمثل والفكر، فالتمثل صورة للفكر دون أن يصبح فكراً. ومع أن التمثل سلب بالنسبة للحس والصورة إلا أنه لا يستطيع التحرير كلية من الحس والتحول إلى المثالية الكاملة. التمثل من حيث مضمونه الحسي منعزل محدود وليس عاماً في حين أن الفكر عام. ويستشهد هيجل بنظرية جوته في الألوان التي كان معجباً بها أشد العجب، فالأزرق مثلاً يمكن إدراكه بالحدس الحسي ولكن لا يعرف إلا بالفكر وحده الفاتح والداكن. التمثل لا يضع الشيء مع آخر بل يكون تمثلاً للذات، في حين أن الفكر يضع الشيء في علاقة مع شيء آخر. و التمثل مرتبط بالمكان في حين أن الفكر معرفة ضرورية(١). التمثل تحديد مباشر للفكر وليس تحديداً متوسطاً، ومن ثم فهو حادث كتصور الله عند الشرقيين حين يصفونه بأنه مجموعة من

---

(١) pp. 101-113.

التحديدات. وأخيراً التمثل نفى للذات ووضع لها في نفس الوقت، نفى لها من حيث هي فكر ووضع لها من حيث هي وجود، أي أنه اكتشاف للذات بين عالمين: اللانهائي وهو الفكر، والنهائي وهو الاشتباه.

(ب) أما الأساس التأملي للدين:

فهو وجود الإنسان بين عالمين أو ما يسميه هيجل الجدل بين النهائي واللانهائي. فالإنسان متناه في وجوده الحسي وفي تفكيره وفي العالم الذي هو موجود فيه. فتناهى الوجود الحسي يعني تناهى وجود الزماني وفناءه، وهذا تحديد للإنسان، أو وجود من أجل الموت على ما يقول هيدجر. أما تناهي التفكير pensee (وليس الفكر Refiexion) فإنه يتحقق كلما أراد الوصول إلى اللانهائي فيمتد إلى النهائي وإلى الأشياء الفانية، وتظل المسافة بين النهائي والأشياء الفانية، أو بين النهائي واللانهائي قائمة، ويظل التفكير علاقات بين الأشياء المتعددة المتناهية في مقابل الواحد اللانهائي، يبدو اللامتناهي على أنه لا وجود للمتناهي أي نفى له. التعارض بين الطرفين تعارض مجرد، وتكون الذاتية كلها من جانب المتناهي وتقضي على اللانهائي في ذاتها، وبذلك تكون الذات نفياً لذاتها، ومن ثم تكون الوحدة بين النهائي واللانهائي وحدة متناهية لأنه تناه ثابت يضع اللامتناهي الثابت. وعيب ذلك هو غياب الموضوعية، والوقوع في الذاتية المجردة. وإذا كانت هذه الذاتية المجردة نفياً للانهائي فإن اللانهائي يكون نفياً لهذا النفي. هذا الجدل بين النهائي واللانهائي هو أحد نماذج الفكر الديني الذي يود هيجل تجاوزه في عصره. ولا يشير هيجل صراحة إلى ممثل لهذا الاتجاه ولكن يبدو أنه كانط لأن هيجل يضرب المثل دائماً بالخير المطلق الصادر عن الإرادة. أما التناهي الثالث، وهو تناهي العالم، فهو تحديد عقلي للمتناهي أي انتقال بالجدل إلى

مرحلة أخرى. فالنهائي الذي يكبر كي يصير لا نهائياً ليس هو إلا هوية فارغة. لا بد إذن من الخروج من الذاتية العقلية إلى الموضوعية الوجودية، أو من العقل الذاتي إلى الوجود الموضوعي، وذلك يأتي من أن العقل ليس فقط ذاتياً بل موضوعياً، ومن ثم يوجد الله في نشاط العقل الموضوعي. وهنا يلحق هيجل بانسيلم وديكارت والدليل الأنطولوجي. يوجد الله في الصلاة التأملية أو في التفكر Andacht، وأن إكتشاف كولومبوس لأمريكا قد تم حقاً بتفكير كولومبوس الدائم في إكتشاف أميركا! يلحق إذاً هيجل بما يقوله الصوفية من أن التركيز على القلب يخلق موضوعه، فالفكر عند هيجل هو التأمل الصوفي أو الخشوع، وهنا يظهر النهائي على أنه أحد لحظات اللانهائي، ولا يكون هناك شيء خارج الله[١]. ولا يكون هناك مجال إذن لأن يقال: الله خالق العالم بمعنى أن هناك عالماً خارجاً عن الله، فالعالم نهائي، والنهائي أحد لحظات اللانهائي. والخلق هو هذا النشاط الفكري. هناك إذن لا نهائي حقيقي ولا نهائي زائف، الأول من نشاط العقل الموضوعي والثاني من وضع الذهن. والله إذن هو هذه الحركة المستمرة وهو الله الحي الذي يمحى عنده كل تعارض بين النهائي واللانهائي[٢].

٢ ـ معرفة الدين:

ليس الدين فقط هو وجود الله بل معرفته ومعرفة مضمونه. وهناك طريقان للمعرفة: الأول طريق البرهان والثاني تتبع اللحظات المثالية لتطور الدين.

---

(١) pp. 101-113.

(٢) pp. 114-130.

(أ) لما كان أساس الدين هو العقل وميدانه هو الشعور المطلق كان الدين لا يتعلق بالإنسان وحده بل بالفكر المطلق وهو ميدان الروح الشامل. الدين هو الفكرة أو الروح. ويتم البرهان على الدين على مراحل ثلاث من حيث الضرورة.

١ ـ الفكرة التأملية للدين أو ضرورة الدين من حيث صدوره عن شيء آخر عنه. الدين هو الشعور بالحقيقي في ذاته ولذاته. ولما كانت الفلسفة علم الفكرة، وكانت الفكرة حقيقة الفكر، وكانت حقيقة الفكر هو المعين، كان خطأ العصر هو تصوره لتعارض الدين والفلسفة في حين أن الدين هو شعور بالله كما هو معروف في اللاهوت المعاصر. يتناول الدين أكثر مما يتناول الله، لذلك لا يكفي الإيمان ان يكون على ما تصوره لوثر مجرد شعور قلبي لا يحتاج إلى إعمال الفكر أو إعمال السلوك لأن الأعمال وسيلة الاتصال بالخلود، الفكرة تمتد في داخل الشعور وتتطور ثم تتحقق في الوحي الذي هو في النهاية تحقق الفكرة وتموضعها.

٢ ـ استنباط ضرورة ثانية من الضرورة الأولى وتطورها من خلالها ويعتمد برهان الدين هنا على المنهج الاستنباطي كما هو الحال عند ديكارت وسبينوزا، أي استنباط الشيء من فكرته أو خروج شيء من شيء آخر على نحو ضروري وليس بتحليل المتناهي لأنه لا يمكن الوصول إلى الفكرة عن طريق الطبيعة أو الروح، فكلاهما متناه، أو حتى بالتوحيد بين الطبيعة والروح، فهذا التوحيد هوية مجردة، كما هو الحال في المطلق عند شلنج، أو في الجوهر عند سبينوزا، تحتوي على ضرورة متصلة باردة ثابتة، لا تشبع المعرفة أو الذاتية، ليس بها حياة أو

تناقضات[١]. الفكرة هي كما يقول فانيني vanini «يكفي عود من القش لإثبات وجود الله»، حركة الفكر هي في نفس الوقت حركة الواقع، كما هي الحال في «المنطق». المعرفة هي حركة المعرفة، كما هي الحال في «فينومنيولوجيا الروح». تصور الله إذن يخضع لنفس الضرورة المنطقية التي يخضع لها العالم الذي لا يكون إلهيا إلاّ بقدر ما يتطور، لأن الله لا يختلف عن تطور العالم، ونتيجة التطور هي الأساس. فالله يظهر في الوجود، والوجود هو الله الظاهرة.

٣ ـ تطور الدين بنشاطه الخاص، أي الدين من حيث هو ضرورة مطلقة، ولا تعني الضرورة المطلقة ضرورة خارجية، كما هو الحال في الحتمية اليونانية، أو في القضاء والقدر عند كالفن في حتمية الشرور والآثام، ليس الدين ضرورة، بمعنى أنه نافع للقانون أو للأخلاق، لأن ذلك يعني إقامة الضروري على الحادث، كما يعني الوقوع في النفاق والتستر واللادينية، أو ينتهي إلى إقامة الدين على المنفعة الشخصية من رجاء وطمع. ولا يخضع الدين أيضاً إلى ضرورة داخلية. كما هو الحال عند برجسون مثلاً، لأن ذلك وقوع في الاتجاه النفسي التجريبي. ضرورة الطبيعة هي أن تصير روحاً (الدين)، وضرورة الروح هي أن تصير فكرة (فينومنيولوجيا الروح)، وضرورة الفكرة هي أن تصير وجوداً (المنطق)[٢].

(ب) والطريق الثاني لمعرفة الدين هو تتبع لحظات تطوره. فإذا كانت البراهين على الدين طريقة ثابتة لمعرفته، فإن تتبع لحظات الدين

---

(١) pp. 114-130.

(٢) pp. 130-159.

طريقة ثابتة لمعرفته أيضاً، فإن تتبع لحظات الدين هي الطريقة الدينامية لمعرفته. وإذا كانت الطريقة الأولى تتم على مستوى الذهن وعلى نحو تجريدي خارجي، فإن الطريقة الثانية تتم في العقل وعلى نحو عياني داخلي. وإذا كانت الطريقة الأولى تبحث عن تمثلات الدين، فإن الطريقة الثانية تصل إلى الشيء في ذاته. ويتبع هيجل أيضاً في الطريقة الثانية ثلاث لحظات للدين:

١ ـ وفيها يكون الله هو الحقيقة المطلقة أو المطلق الحق، وهو الوجود أو الواحد على ما هو معروف عند سبينوزا، ولا يتعارض ذلك مع الذاتية فالله روح والروح مطلق، والجوهر عند سبينوزا في علاقة مع الشعور الفردي (الأنا) والشعور الجماعي (النحن)، ومع ذلك فقد أتهمت فلسفة سبينوزا بالإلحاد والقدرية.

ولما كان سبينوزا يوحد بين الفكر والوجود، فقد سميت فلسفته وحدة الوجود، كما سميت فلسفة الهوية بعد ذلك عند شلنج وحدة الوجود، ولما كانت وحدة الوجود بالمعنى الحقيقي تعني أن كل شيء هو الله، فإن وحدة الوجود عند سبينوزا وعند الشرقيين تعني أن الله هو جوهر الأشياء، وليس الأشياء ذاتها كما يقول براهما، أنه بريق المعادن، حياة الكائنات الحية، وعقل الموجودات العاقلة، ولم يقل أنه المعادن أو الحيوانات أو البشر. وقد قيل عن وحدة الوجود هذه أنها وحدة مجردة وأغفل فيها جانب الوحدة الروحية مع أن الوحدة المجردة هي وحدة الفلاسفة الايليين الذين يؤمنون بوجود الواحد، هذه الوحدة التي يمكن تسميتها وحدة بلا عالم Acosmisme فالذين يتهمون سبينوزا بالإلحاد لم يتحرروا بعد من التصور النهائي. وقد قيل عن سبينوزا أيضاً أنه لا يفرق بين الخير والشر لأن الله لا يحتوي على الشر وهذا خلط في فهم

سبينوزا لأن الله لا يحتوي على أي تعدد فيه أو اختلاف، وهكذا يدافع هيجل عن سبينوزا ضد الاتهامات الشائعة حول فلسفته، تلك التي روجها جاكوبي في رسائله عن فلسفة سبينوزا.

٢ ـ وإذا كانت اللحظة الأولى هي الهوية المطلقة فإن اللحظة الثانية هي الاختلاف المطلق أو الوحدة الذاتية. وهو اختلاف روحي، فهناك الله من جانب والشعور من جانب آخر، الله خالق العالم يظهر من خلال الإنسان أي من خلال الابن، الله سر ينكشف في الشعور كما هو الحال في الأفلاطونية المحدثة، على عكس الله عند أفلاطون وأر سطو الذي لا يكشف عن نفسه. فإذا كانت اللحظة الأولى نظرية فالثانية عملية، وإذا كانت الأولى لحظة التمثيل فالثانية لحظة العبادة بالطقوس والشعائر وبالحركات والكلمات. ولكن هذه اللحظة الثابتة أيضاً لحظة مجردة سواء في براهما الهنود أو في تصور اليهود لله. ولا يشير هيجل إلى ممثلي الاختلاف المطلق في الفلسفة الحديثة ولكنه لا ريب يقصد ديكارت وكانط[١].

٣ ـ لحظة التوسط المطلق أو الفكرة وهي اللحظة التي يتم فيها التوحيد بين الذات والله عن طريق التوسط، ويكون هذا التوسط في البراهين على وجود الله. التوسط هو اللحظة الثالثة والحل النهائي بين الهوية (سبينوزا وشلنج) والاختلاف (ديكارت وكانط) كما هو معروف في القياس واستنباط النتيجة من مقدمتين البرهان توسط وليس معرفة مباشرة، والتوسط جزء من الفكرة وليس منفصلاً عنها. لقد كان التوسط في البراهين القديمة مجرد انتقال passage منطقي وليس توسطاً وجودياً.

(١) pp. 160-175.

ولكن هذا التعبير «البراهين على وجود الله» يوحي بأن هناك شيئاً خطأ يجب البرهنة على صحته في حين أن الله وجود مطلق لا خطأ فيه. البرهنة على وجود الله تعني بيان ارتباط الأشياء به كما يقتضي الحائط وجود السطح. لذلك حول هيجل البراهين العقلية الفارغة القائمة على الفصل بين الطرفين وعلى النظرة الخارجية لعلاقة الله بالعالم إلى حركات في الوجود وصيرورة في الروح، فتحول البرهان الفلسفي عند المتكلمين مثلاً إلى طريق إلى الله كما هو الحال عند الصوفية. أعاد هيجل بناء البراهين على وجود الله بعد أن هدمها كانط، هذه البراهين التي عاشت أكثر من ألف عام، وأعاد إليها الحياة وربطها بتطور الروح بعد أن كانت، كما يقال، موضوعية للغاية لا تؤدي إلا إلى اعتقاد بارد تبقى فيها المعرفة خارجية لا تنفذ إلى القلب مع أن الاعتقاد يجب أن يحيا في النفس. حول هيجل البراهين من الثبات إلى الحركة، ومن السلب إلى الإيجاب، ومن الذهن إلى العقل، ومن الحس إلى الفهم.

وهناك طريقتان لإثبات وجود الله، الأولى بعدية تثبت الله على الإطلاق دون تحديد، والثانية: قبلية تثبت الله موجودا. أو أن شئنا قلنا أن الطريقة الأولى تصدر عن النهائي، وهي التي تبدأ من العالم إلى الله والتي تريد إثبات اللانهائي من النهائي، والثانية تصدر من اللانهائي وتثبته من تحليل مضمون الفكر نفسه، الطريقة الأولى تشمل البرهان الكوني والبرهان الطبيعي الغائي، والطريقة الثانية تشمل الدليل الانطولوجي.

فالبرهان الكوني يبدأ من المعلول إلى العلة، من الكثير إلى الواحد. من الممكن إلى الواجب، من الحادث إلى الضروري. وعلى هذا النحو يمكن إخراج «دسته» من البراهين كلها خاطئة لانه لا يمكن

إثبات الأبدي ابتداء من الزماني، في حين أنه يمكن للنهائي أن يتطور إلى اللانهائي. والبرهان بصيغته المنطقية يفصل بين الطرفين، في حين أن كل طرف نفى للآخر، فعلاقتهما علاقة تعارض وتضاد، حركة ونفي، علاقة وجودية وليست علاقة ذهنية، البرهان الكوني برهان بارد، في حين أن الفكر في حقيقته عاطفة وحياة، افترض اللانهائي من النهائي افتراضا دون أن يقيم بين الطرفين علاقة إيجابية بينهما، أي علاقة مضمون وجدل دون الاقتصار على علاقة الشكل في القضية المنطقية.

أما البرهان الطبيعي والغائي فأنه أكثر غنى وحياة من الدليل الأول، فالغائية حياة الطبيعية، ولكن الغائية هنا خارجية محضة، في حين أن الغائية داخلية، الغاية هي القوة المحركة أو هي عملية الوجود نفسه. إن هذا الدليل لا يثبت إلا الله الخالق، أي أنه يثبت صورة حادثة الله وليس صورة ضرورية. ويسخر جوته من هذا الدليل بقوله أنه يحب الله لأنه سلاسل الفلين لكن نصنع منها السدادات! لقد اعتقد كانط وأرسطو من قبله بالغاية، ولاكن الغاية عند كانط نهائية، محورها الإنسان، ويود هيجل غاية مطلقة شاملة، تجعل من هذا العالم نظاماً يقود إلى الله، أو يقود إلى نفسه. لقد عرف كانط الله بأنه الجوهر الضروري، ولكن هيجل يود أن يجعل الله هو الجوهر الوحيد الضروري، وبذلك يتحول الاستدلال إلى طريق، والذهن إلى عقل، والمعرفة إلى وجود.

أما الدليل الأنطولوجي فأنه ينتقل من فكرة الله إلى وجود الله، وهو الدليل الذي وضعه أنسيلم، ونقده كانط. ويدافع هيجل عن أنسيلم ضد كانط، ويفرق بين الفكرة والنسبية التي لا يمكن أن تتحول إلى وجود بضرورة داخلية، والفكرة المطلقة مثل الله. والانتقال من الفكر

إلى الوجود ليس انتقالاً منطقياً بل انتقال حي لان الفكرة نشاط، ووجودها هو الوجود الحي، كما يحتوي الأب على الابن. كان أنسيلم على حق من حيث المبدأ ولكنه أخطأ عندما أعطى الدليل هذا الطابع الاستنباطي المنطقي. الانتقال من الفكر إلى الوجود عملية طويلة يتموضع فيها الفكر. لقد اخطأ أنسيلم عندما أفترض أن وضع الشيء من حيث المبدأ يكفي للحصول عليه، ولا فرق من هذا بين أنسيلم وسبينوزا، فالجوهر فكر ووجود في آن واحد.

وهكذا يرجع هيجل كل البراهين على وجود الله إلى مشكلة الواحد والكثير، أي أنه يحيلها من مشكلة المعرفة إلى مشكلة الانطولوجيا. ويثير هيجل هذا الجانب من فلسفة الدين باستمرار في كل جزء من أجزائه: في مفهوم الدين، عندما يعرض البرهان على أنه توسط، وعندما يعيد بناء البراهين على أنها رفع للوجود، وليس مجرد عملية ذهنية. كما يتناول هيجل الدليل الكوني والدليل الطبيعي الغائي في الجزء الثاني عن الدين المحدد، كمقدمة لدين الطبيعة، ويتناول نفس الدليلين أيضاً كمقدمة لديانات الفردية الروحية، أو الانتقال بالبرهان من ميدان الطبيعة إلى ميدان الروح. ثم يخصص هيجل محاضراته الستة عشر الأخيرة وملحقها من «فلسفة الدين» للبراهين على وجود الله، حتى بعد حديثه عن الدين المطلق وهو نهاية المطاف. وفيها تنتقل البراهين من ميدان الطبيعة ومن ميدان الروح السابقين إلى الوجود نفسه ويصبح عملية وجودية صرفة[1].

(1) I,q,65 p.158 pp. 175-190 II p. 11,33,85-48. 2. pp.20-42. III eme partie, Lecons sur les preuves de l'existence de Dieu.

٣ ـ واقع الدين:

يعني هيجل بواقع الدين الجانب الشيئي في الدين أو الدين كمجموعة من الأشياء أو من الجوانب الموضوعية الحسية الملموسة. ويشمل هذا الواقع جانبين أساسيين العبادة أي مجموعة الطقوس والشعائر ثم الحضارة.

(أ) والعبادة تمثل العلاقة العملية بين الله والإنسان في مقابل المعرفة التي تمثل العلاقة النظرية: وهي ضرورية، لأنها تمثل الجانب الموضوعي للشعور الديني، وتشمل العبادة جوانب ثلاث:

١ ـ الجانب العملي أو الأحكام على ما يقول الأصوليون المسلمون فهو الجانب الذي تكون فيه العبادة وسيلة للإعلاء الداخلي، والاتجاه بالروح نحو الله، كما يقول القديس بونافنتير، وكما هو الحال في اللاهوت الطبيعي. وتكون العبادة أيضاً فعلاً خارجياً في الطقوس والشعائر. وتتطور العبادة في لحظات ثلاث: الوحدة المفروضة ثم الانفصام ثم التحرر والعود إلى الوحدة. العبادة إذن هي طريق الوحدة أو إن شئنا تجسيد الله. هي وسيلة المصالحة Reconciliation بين النهائي واللانهائي، وهي مصالحة لا تتم في أول الطريق كما هو الحال في الديانات الوثنية بل تأتي في نهايته. والصلاة هي أكثر صور العبادة غوصاً في الداخل Intime ولذلك سميت تفكراً. حيث يصبح الإيمان حياً حاراً، Andacht في حين أن الطقوس Sacrements هي أكثر الصور خارجية، إذ تتم فيها المصالحة من خلال الحس. وبالعبادة يتخلص الإنسان من أنانيته، ويتخلى عن الأشياء الخارجية، ويضحي بكل شيء في سبيل الله، ويشعر بتأنيب الضمير وبالندم. والفلسفة بهذا المعنى عبادة مستترة لأن مهمتها هي تحقيق المصالحة والرجوع إلى الله بالفكر.

٢ ـ الجانب الروحي أو شريعة القلب على ما يقول سبينوزا وصوفية المسلمين، وهو جانب الحياة الروحية التي يحضر فيها الله حضوراً مستمراً في أعماق الذات، ويكون الفكر هنا هو الأساس. والفكر ليس هو التفكير Reflexion بل هو التأمل الباطني أو انتظار البرقات واللمع، على ما يقول الصوفية، التي تجمع بين العاطفة والفكر. لذلك كان الإنسان في جوهره متديناً، في حين أن لدى الحيوان حساسية فقط. والعاطفة مرتبطة بالعقل، والمعرفة المباشرة التي يطالب بها جاكوبي لا تستطيع الانفصال عن العقل، فبالفكر ترتفع الذات إلى المطلق فوق النهائي وتصبح في نفس الوقت شعوراً بالنهائي واللانهائي، صحيح أن التفكر يبدأ بالعاطفة، ولكن العاطفة تنتقل إلى التمثل، وينتقل التمثل إلى النظر، ويعني البدء بالعاطفة حياة الإيمان، أي الخشية من الله، ففي الإيمان تظهر الحياة والحركة والتطور والارتقاء، ومن ثم فلا حاجة للمعجزات، وقد أنب المسيح نفسه اليهود الذين لا يودون الإيمان إلا بالمعجزات وطالب الإيمان بالروح (يوحنا، ١٦ : ١٣) بعدها يمكن الإيمان بالأشياء الخارجية. المعجزة لا تعطي الإيمان، بل إن الإيمان هو السبيل إلى رؤية الأشياء على حقيقتها. لقد كانت فلسفة التنوير، وعلى رأسها فولتير، على حق عندما رفضت هذا الإيمان الخارجي ولكنها سلمت بالإيمان الباطني. وعندما طلب الأب جيرو اساليم من موسى مندلسون اعتناق المسيحية رفض لأنه يود الإيمان بحقائق أبدية لا بتغيير بعض الأحكام والشعائر والطقوس، هذه الحقائق الأبدية يستطيع العقل إدراكها فهي قوانين الطبيعة والحقائق الرياضية. ولكن الإيمان عند هيجل يعطي حقائق أعم وأشمل من هذه الحقائق الكونية والرياضية المحدودة. هذا الإيمان الحي يقوم على شهادة الروح كما يقول

الكاثوليك، أي بالالتفاف إلى الداخل لا إلى الخارج، وليس الذي يقوم على البحث والتاريخ. ولا يعني هذا الإيمان الوقوع في وحدة الوجود بمعناها السطحي الخارجي، لأن شهادة الروح تقوم على تبرير يسوع المسيح وليست مجرد تمثل فارغ كالجوهر المجرد، ويستشهد هيجل يقول المعلم اكهارت Maitre Eckhart على لسان فرانتزافون بادر F. von Baader أحد الصوفية الإشراقيين الألمان قائلاً: «العين التي يراني بها الله هي نفس العين التي أراه بها، عيني هي عينه، وفي العدل يزنني الله ويزن نفسه في. إن لم يكن الله موجوداً فلن أكون موجوداً. هذه أمور لا تعرف لأنه يمكن إساءة فهمها، ولكن لا يمكن فهمها إلا بالفكرة». ويبدو هيجل هنا من أنصار حكمة الإشراق أو الفلسفة الإلهية التي تود الجمع بين النظر والذوق معاً. وأخيراً يظهر الإيمان في الإرادة، والإرادة مهبط الفضل الإلهي، ولذلك يرفض هيجل وجهة نظر كانط وفشته الخلقية التي تقتصر على حرية الإرادة واستقلالها دون حاجة إلى الفضل الإلهي.

٣ ـ الجانب التنظيمي أو الجانب الكنسي، وهو الجانب الذي أزدهر في المسيحية خاصة. وينشأ هذا الجانب من العبادة عند الشعوب عن طريق التربية وطبقاً لمستواها في التطور. ويرتب هيجل تطور هذه الصور من صور العبادة مبتدئاً بالعبادة الشعبية عند اليونان ثم العبادة الوثنية عند الشرقيين وأخيراً تأتي العبادة الروحية في المسيحية، على غير الترتيب الشائع لديه وهو وضع الشرق قبل اليونان في سلم التطور. تنشأ الشعبية عندما يعبر الأنبياء والشعراء عن روح الشعب، لذلك قال هيرودوت: «لقد صنع هومير وهيزيود للإغريق آلهتهم». والخوف هو بداية العبادة الشعبية وأساسها، الخوف مما يفوق الحس، وللتغلب عليه نشأت الصلوات والترانيم والسحر، ونشأ الكهنوت والبطارقة والقسس،

وتكونوا في أسرة كبيرة أو في شعب. وقد يفرض شعب على شعب آخر إيمانه كما هو معروف في حروب الأديان أو في حروب الطوائف والفرق داخل كل دين عندما توجد حرية الشعور. وقد ينشأ تعارض بين الفكر والإيمان كما حدث في اليونان في عصر سقراط حيث ظهر الفكر كتحديد جديد للإيمان، وهذه الخطورة لا توجد في المسيحية لأنها توحد بين الجانبين في المسيح وفي حب الله. أما عبادة الوثنيين فلا تحتاج إلى مصالحة بين النهائي واللانهائي، لأن الوثني موجود في هذه المصالحة، وهذه المصالحة متحققة في الطبيعة من قبل. العبادة الوثنية، أسلوب الحياة العادية اليومية والقرابين ليست إلا عطاء صورياً خارجياً. الوثني سعيد يشعر بأن الله معه في كل لحظة كما هو الحال بالنسبة إلى آلهة أثينا عند الأثينيين، والله لديه هو إله شعب أو مدينة أو قرية. هذه الحالة هي الوحدة المباشرة بين النهائي واللانهائي يشترك فيها الشرقي أيضاً، فكل شيء عند الشرقي، حتى جسده، ملك للشامل، فالدين الشرقي دين التناهي أو الدين المحدود لأنه يقوم على وحدة مباشرة بين الله، وهو سيد الطبيعة، والطبيعة بلا توسط من الفكر أو الابن. وقد نشأت فيها عبادة الموتى، إذ ظهر الموت كواقعة فريدة من حيث هو قضاء على الوجود الفيزيقي للفرد. وأخيراً تأتي العبادة الروحية حيث يتحقق فيها عود الذات إلى حريتها، وحيث تتغلب على الشر فيصبح الفرد حراً، وينفر من الاغتراب، وهنا يتخلى الإنسان بإرادته عما يملك، يتخلى عن الملكية والزواج، وتقترب الذات من اللانهائي، واللانهائي من الذات، وتتحقق الذات المطلقة ويصبح الله هو الإنسان والإنسان هو الله(١).

---

(١) pp. 191-232.

(ب) والحضارة هي الجانب الثاني للدين من حيث هو واقع، فالدين لا بد وأن يتحول إلى حضارة، أو أن الدين هو أحد مقومات الحضارة كالفن والعلم على السواء. فإذا كانت مظاهر الشعور ثلاثة: الحدس المباشر والتمثل والفكر (وهو التقسيم الكانطي للشعور: الحساسية والذهن والعقل) ظهر الدين في الحضارة في ثلاث صور: الفن الصادر عن الحدس المباشر، والفلسفة الصادرة عن التمثل، والدولة وهي الفكر المطلق.

١ ـ فالفن يحتوي على طريق الحدس المباشر على صورة للحقيقة وليس على الحقيقة ذاتها. وحقيقة الفن في مضمونه، ومضمونه هي الفكرة الباعثة عليه، صحيح أن حقيقة الفن الصورية هي تطابق العمل الفني مع الموضوع كما هو الحال في الفن الكلاسيكي، ولكنها أيضاً في تطابق العمل الفني مع الفكرة، وبذلك يكون الفن تعبيراً حراً عنها كما هو الحال في الفن الرومانسي.

ولكن لا بد للفن من جماعة تتذوقه وتتمثله وإلا كان فناً دون حياة (لذلك منع الإسلام الرسم والتصوير لأنه خلق ميت دون حياة والله وحده هو خالق الأحياء). الفن لا يعرف نفسه بل يحتاج إلى جماعة، وبالتالي فهو ذاته تنقصه الموضوعية أو فن منفصل عن الآخرين.

٢ ـ والفلسفة هي إنتقال من الصورة إلى التمثل، أي من الحس إلى الذهن، أو من الفردي إلى الشامل، ويبدو الإيمان في هذه المرحلة على أنه ذاتية كما بدأ من قبل على أنه إحساس. ويمكن تعليم الدين على أساس من الحب أو الخوف، كما يمكن البرهنة عليه كما يفعل جروسيوس Grotius، وتكون مهمة الفلسفة حينئذ الدفاع عن الدين بأية

وسيلة كانت، حتى ولو كانت على طريقة فلاسفة التنوير في إنكار العقائد والمعجزات والإله المشخص. وكما تساعد الفلسفة الدين يساعد الدين الفلسفة، فالفلسفة من حيث هي تمثل بحاجة إلى الدين من حيث هو فكر، أي أن الذهن لا يكون ذهناً حقيقياً إلا إذا أصبح عقلاً، ولكن فلاسفة التنوير لم يرضوا عن هذا التحول، لأنهم يرفضون المضمون والشكل معاً. التمثل مرتبط بالحس مثل الآب والابن، ويوحي بالمكان، في حين أن المعرفة التأملية أو الفكر عود للذات إلى نفسها وكشف للحرية وللحقيقة ذاتها، وهي معرفة الروح القدس وليست كما يقول جاكوبي الإنتقال من النهائي إلى اللانهائي أو كما يقول سبينوزا وضع النهائي في المطلق.

٣ ـ ولما كان لا فرق هناك بين الدين والأخلاق الاجتماعية أو الأخلاق الموضوعية (وهي اللحظة الثالثة من تطور القانون) كان الدين أساس الدولة، والفكرة هي الدولة التي يتحقق فيها المطلق. ولا يعني ذلك وقوعاً في الحكم الثيوقراطي لأنه توحيد خارجي بين السلطات السياسية كما يقول سبينوزا، والتوحيد الحقيقي هو الذي يتم في الفكر، فالشعب الذي له تصور خاطئ عن الله تكون له دولة زائفة أو حكومة زائفة. التوحيد الحق هو أيضاً توحيد في الحياة أي تعبير القوانين والدساتير عن إرادة الله، فالطاعة للقانون طاعة لله كما يعرض سبينوزا في نظريته عن العقد الإجتماعي، أو كما هو معروف في الشريعة الإسلامية في التوحيد بين الدين والدولة، ﴿**ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون**﴾ (المائدة٤٤). لا فرق إذن بين الرهبان والعلمانيين كما هو الحال في البروتستانتية أو في الإسلام، وليس للقسس أي حق يزيد على ما للعلمانيين من حقوق. ولكن قد تأتي لحظات ينفصل فيها

الدين عن الدولة، نظراً للفرق بين الديني والدنيوي، أو بين الروحي والزمني، فغاية الدين هي الأخلاق والقداسية، وغاية الدولة هي القانون والسياسة (أي الأخلاق الإجتماعية أو الموضوعية)، تأولى تمثل الأبدية والثانية تمثل الزمان، الأولى لحياة الرهبنة والثانية للحياة العائلية، الأولى طاعة للإرادة الإلهية والثانية تنفيذ للإرادة العامة. ولكن المسيحية وحدها خاصة البروتستانتية هي الكفيلة بالقضاء على هذا التعارض، والتوحيد بين الدين والدولة. وإذا حدث الطغيان في الدولة (كما حدث في حكم عائلة ستيورات في أنجلترا) فإن التوحيد يكون قد حدث في جانبه الصوري المجرد لأن الحرية لا تتحقق كاملة إلا في الدولة، وفيها تبدو الحرية كقانون وكشعور Gesinnung. لقد حافظت النظم الحديثة على الحرية من حيث هي إجراء صوري دون إستعداد داخلي) إرهاب روبسبير، حكومة شارل العاشر (كما حافظ النظام اليوناني على الحرية كحياة داخلية (جمهورية أفلاطون) دون تطور لها، فقد كان هذا الإستعداد الروحي نافياً لما عداه، ولكن تتحقق الحرية على أكمل وجه في النظام الذي يتم فيه التوحيد بين الدين والدولة حيث يعبر فيه الفرد عن حريته الداخلية كتعبير عن القانون[١].

رابعاً ـ تطور الدين[٢]:

قسم هيجل مراحل تطور الدين إلى ثلاثة أقسام: الدين المحدد Religion determinee الذي يشمل المرحلتين الأوليتين: أعني دين الطبيعة ودين الفردية الروحية، والدين المطلق Religion absolue الذي يشمل

(١) pp. 2-233.

(٢) وهو موضوع الجزئين الثاني والثالث من «محاضرات فلسفة الدين».

المرحلة الثالثة. ويطابق هذا التقسيم الثلاثي تقسيم هيجل للحضارات في «فلسفة التاريخ» الذي يبدأ بحضارات الشرق القديم الصينية والهندية والفارسية (التي تقابل الدين المحدد، دين الطبيعة) ثم بالحضارة اليونانية والرومانية (التي تقابل دين الفردية الروحية ثم تأتي في النهاية الحضارة الجرمانية أي ما يقابل الدين المطلق للدين المسيحي) ويطابق هذا التقسيم أيضاً التقسيم الثلاثي في «فلسفة القانون»، فالقانون المجرد الذي يخلو من كل ذاتية يوازي حضارات الشرق القديم والدين المحدد، والأخلاق الذاتية التي تعترف نسبياً بالذاتية وبالإرادة الحرة وبالجماعة المدنية توازي الحضارة اليونانية والرومانية ودين الفردية الروحية وأخيراً الأخلاق الموضوعية التي تقوم على الأسرة والمجتمع المدني. والدولة توازي الحضارة الجرمانية والديانة المسيحية[١]. كما يطابق هذا التقسيم أيضاً الثلاثي في «عالم الجمال»، فالفن الرمزي يوازي دين الطبيعة (الدين المحدد) وحضارات الشرق القديم والقانون المجرد، والفن الكلاسيكي يوازي دين الفردية والأخلاق الموضوعية، وهذه أيضاً المراحل التطبيقية للجدل.

فإن هذا التقسيم الثلاثي لتطور الدين يطابق أيضاً تطور الروح من الوعي الحسي الذي يوازي دين الطبيعة، والوعي الذي يوازي دين الفردية الروحية، والعقل الذي يطابق الديانة المسيحية. كما يطابق أيضاً التقسيم الثلاثي للمنطق، فالوجود يطابق الدين المحدد، والماهية تطابق دين الفردية الروحية، والتصور يطابق الدين المطلق أي الدين المسيحي.

---

(١) أنظر التحليل العلمي الموضوعي لكتاب «فلسفة الحق» الذي قام به إمام عبد الفتاح في العدد السابق من تراث الإنسانية، المجلد الثامن.

وإن شئنا بلغة عامة يكون دين الطبيعة هو تجسد الفكر في الواقع، ودين الروحية هو صعود الواقع للفكر، والدين المطلق هو إتحاد الفكر بالواقع[١].

وبالرغم من أن هيجل لم يحكم على كل دين مخالف للمسيحية بأنه دين كاذب أو زائف أو باطل بل أقتصر على بيان مقدار تطور هذا الدين ورتبته في سلم التطور، فإن هذا الترتيب نفسه هو حكم، وإن تفاوت المراتب يحتوي في ذاته على حكم، فالحكم هو بيان الدرجة في سلم التطور، واللاحق أكثر تطوراً من السابق، وهو في نفس الوقت أقرب إلى الحق والكمال. وكثيراً ما يكشف هيجل عن ذلك صراحة عندما يعلن بأن تطور الأديان يتبع سلما للقيمة وأن المسيحية هي الديانة العليا وغيرها من الأديان هي الديانات السفلى[٢]. والحقيقة أن قسمة هيجل لمراحل تطور الدين قسمه ثنائية قبل أن تكون قسمة ثلاثية، فهناك الدين المحدد في مقابل الدين المطلق، أي أن دين الطبيعة وهو ديانات الشرق القديم ودين الفردية الروحية وهو اليهودية والديانة اليونانية والرومانية، كلاهما يكونان اللحظة الأولى في تطور الدين، وهي الدين المحدد، في مقابل اللحظة الثانية وهي الدين المطلق. مما يدل على أن غاية هيجل هي الدفاع عن المسيحية أي عن الدين المطلق في مقابل الديانات غير المسيحية أي الدين المحدد سواء كان دين الطبيعة أو دين الفردية الروحية. وإذا عرفنا أن الدين المطلق عند هيجل هو الدين الذي ينكشف أو دين الوحي عرفنا أيضاً أنه يعتبر كل الأديان غير المسيحية

(١) I. p. 60-71.
(٢) I. p. 196.

التي يدخلها تحت إسم الدين المحدد ديانات تاريخية محضة بلا وحي. وإذا عرفنا ثانياً أن هيجل في حديثه عن دين الفردية الطبيعية إنما يقصد الشعوب الشرقية، وفي حديثه في دين الفردية الروحية إنما يقصد اليونان والرومان، وفي حديثه عن الدين المطلق إنما يقصد الشعوب الأوروبية الكاثوليكية بوجه عام والجرمانية (البروتستانتية) بوجه خاص لا سيما وهو يذكر دائماً «نحن البروتستانت» في مقابل الكاثوليك، عرفنا أنه يخلط بين الدين والحضارة أو بين المسيحية والغرب[١]، ويمكننا القول دون حرج بأن ترتيب هيجل لتطور الأديان ابتداء من ديانات الشرق القديم مارا بالديانة اليونانية والرومانية حتى الدين المسيحي ليس حكماً علمياً على جوهر هذه الأديان بقدر ما هو تعبير عن فكرة مسبقة لديه، وهو أن الإمبراطورية الجرمانية وريثة الحضارات القديمة، وأن المسيحية هي الدين المطلق، وكل ما هو سابق عليها مجرد مراحل تمهيدية لها، وأنه يعبر بذلك عن شعوره القومي وعن رغبته في إعطاء أساس تاريخي للدولة، كما يعبر عن حماسة للعصر وإعتباره آخر العصور. وإذا تساءلنا: هل يتبع تطور الدين أو التاريخ أو الحضارة أو الجمال أو القانون أو الفلسفة تطور الروح أو الفكر المطلقة أو بعبارة أخرى هل يقوم تطور الدين على أساس نظري من تطور الروح أو الفكرة المطلقة أم أن هيجل نظم تطور الدين أو لا ثم على وفق تطور الروح أو الفكرة لديه؟ والحقيقة أنه في كلتا الحالتين فإن هيجل مقرط للمسيحية وللإمبراطورية الجرمانية وأن فلسفته النظرية تعير عن هدفه، صاغها كي تخدم تطبيقاته، فالنظرية لديه تطبيق مستتر والتطبيق لديه نظرية مقلوبة.

---

(١) I. p. 210 et p215.

ولم يدخل هيجل الإسلام في حسابه كمرحلة مستقلة في تطور الدين، وذكر كل الديانات تقريباً: الفتشية في أفريقيا، والتاوية في الصين، والبوذية والبرهماتية في الهند، والزرادشتية والمانوية في فارس، واليهودية والديانة الإغريقية والديانة الرومانية والمسيحية. لم يشر هيجل إلى الإسلام إلا عرضا في خلال حديثة عن الديانات الشرقية، فمرة يتحدث عن المحمدية ومرة ثانية عن المسلمين، ومرة ثالثة عن الأتراك، ومرة رابعة عن العرب، وخاصة عن أفريقيا. وسادساً عن آسيا الغربية أو عن كل دين غير أوروبي. وأهم ما يذكره عن الإسلام قضيتين: التوحيد المجرد والتعصب!! فالإسلام لديه دين الواحد المجرد أو دين الإيمان البسيط الذي استطاع بفضل هذه البساطة الانتشار بين الشعوب[١]. وهو دين الوحدة، ويعني بها وحدة الوجود كما ظهرت عند جلال الدين الرومي[٢]، لذلك رفض الإسلام كل مظاهر التشبيه أو التجسيم، كما حرم التصوير والتماثل، بل ويذكر هيجل حديثاً مشهوراً على أنه واقعة حدثت بين أحد الأتراك الذي رفض سمكة رسمها أحد الأحباش لأن السمكة ستتهمه يوم القيامة بأنه لم يعطها روحاً[٣]. فالله عند المسلمين ليس إلهاً عيانياً وليس له مضمون، لذلك ركز المسلمون على الجانب الإنساني للمسيح وأنكروا الجانب الإلهي[٤]، ولكن يتصف بصفات الغيرة كما هو الحال عند اليهود[٥]. والقضية الثانية هي التعصب ونفي الحرية فالتجريد في رأي هيجل لا بد وأن تؤدي إلى الصورية والصورية

(١) p. 102.
(٢) p.37 et p.45.
(٣) p. 280, IIm 326.
(٤) IV. P.148 et p.210.
(٥) III, p.19.

إلى نفي الحرية، ونفى الحرية إلى التعصب، فالإسلام عند هيجل دين الضرورة ونفي للحرية أو الثبات لحرية صورية بلا مضمون. دين التوحيد دون الحرية يعكس المسيحية دين التثليت والحرية![١] صحيح أن الإسلام دين الخشوع ولكن الخشوع أدى إلى التعصب، كما هو الحال عند اليهود، فهو دين لا يسمح بالتوسط أو الجماعة أو بالإشتراك مع الآخرين. لقد رفض الإسلام الشعوبية ولكنه، في رأي هيجل، وقع في التعصيب والصورية[٢]. وقد نتج عن وجهة النظر الإلهية المجردة ترك الاستدلال والرأي المسبب القائم على الغايات[٣]. ويرى هيجل أخيراً أن غاية الإسلام السيادة على العالم، كما هو الحال في دين الغائية (الديانة الرومانية) ولكنها سيادة الواحد المجرد، لذلك لم يعرف المسلمون إلا الحروب ولم يعرفوا المعاهدات أو السلام أو احترام ممتلكات من هم أقل منهم، والحقيقة أن الإسلام برئ من كل ذلك ولا يقصد هيجل من حديثه هذا إلا الأتراك وصورتهم في أذهان الأوروبيين.

ويتناول هيجل كل دين في جوانب ثلاثة: الأول الفكرة Notion أي درجة تطور هذا الدين من التطور العام للدين الذي هو أيضاً تطور الروح أو الفكرة أو العقل. والثاني، التمثل Representation religieuse وهو كيفية ظهور هذا الدين على مستوى الفهم في صور ذهنية، أي التعبير الحضاري عن هذا الدين عند هذه الجماعة في هذه اللحظة وفي هذا المكان، والثالث، العبادة Culte وهي كيفية ممارسة هذا الدين في حياة الفرد والجماعة.

---

(١) III, p. 27, IV, p. 77.

(٢) III, p.71, p.83, IV, p.142, p.147.

(٣) III, p.124.

١ ـ الدين المحدد:

الدين المحدد، أو الدين المحدود، أو الدين المعين أو الدين المتعين هو على ما يقول برجسون دين الشعوب البدائية أو الدين الثابت على أساس أن أفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية التي يظهر فيها هذا النوع من الدين أقل تطوراً في سلم الحضارة من أوروبا التي أنتشرت فيها المسيحية أي الدين المطلق. ويشمل الدين المحدد مجموعة من الأديان يسميها هيجل مع جدته أيضاً الديانات الأتنولوجية أي ديانات خارج الفكرة وهي الديانات الشرقية الإفريقية (الفتشية)، والصينية (التاوية)، والهندية (البوذية والبرجمانية)، والفارسية (المانوية والزرادشتية)، والمصرية القديمة (دين السر)، وهذه كلها تدخل تحت مجموعة واحدة وهي الدين الطبيعي، ثم اليهودية (دين الجلال)، واليونانية (دين الجمال)، والومانية (دين الغائية)، وهذه الثلاثة الأخيرة تدخل تحت مجموعة ثانية وهي دين الفردية الروحية.

(أ) الدين الطبيعي:

ويسميه هيجل أيضاً الدين المباشر، ويعني به دين الحس المباشر أو الدين الذي تمحى معه حرية الفرد لأنه دين خارج الفكرة، والفكرة تقضي بأن يكون الإنسان حراً، ومن ثم لم يكن الأفريقيون والآسيويون أحرار لأنه ليس لديهم شعور بفكرة الإنسان! هو الدين الذي تتوحد فيه الروح مع الطبيعة، وبالتالي لا تكون الروح حرة. ثانياً هو دين يقوم على الخيال أو على التاريخ أي دين معارض للعقل والروح معاً، ثالثاً، هو دين يبدأ بالخطيئة أو السقوط أو بالطرد من الجنة جزاء على ممارسة الحرية وإيثار الإختيار الحر. الفردوس المفقود قائم على الصدفة وعلى

الفعل التعسفي والمزاج الشخصي خارج الحياة الإنسانية»[١] يستعمل هيجل إذن هنا لفظ «الطبيعية» إستعمالاً خاصاً للغاية خارج نطاق الفلسفة الحديثة، فالدين الطبيعي على ما هو معروف في عصره دين الحرية الذي استطاع تحرير الشعور الديني من العقائد والمعجزات والأنظمة الكهنوتية. ظل هيجل كانطياً في تصوره لتعارض الحرية والطبيعة، فالحرية ميدان السلوك الخلقي والحتمية ميدان الطبيعة، ولم يأخذ الطبيعة بمعنى الدين الطبيعي عند هيوم أو روسو. والطبيعة أيضاً ليست بالضرورة مضادة للعقل، كما هو الحال عند هيجل، بل إن الطبيعة عند فلاسفة القرن السابع عشر رمز للعقل والفطرة، كما يتضح في النور الطبيعي الذي يستطيع الوصول إلى الله، كذلك يفترض هيجل أن الدين الطبيعي لا بد وأن يقول بالخطيئة الأولى، في حين أن الدين اليوناني وهو أيضاً دين الطبيعة، كما يتضح في الشعر، لا يعرف الخطيئة الأولى، كما أن لدين «الطبيعة» إستعمالاً خاصاً قضى به على أهم مكاسب الفلسفة العقلية وفلسفة التنوير في تصورهما للطبيعة كعقل وحرية وبراءة.

وإذا رجعنا إلى لحظات الدين الثلاث: الفكرة والتمثل الحسي والعبادة وجدنا أن الدين الطبيعي من حيث الفكرة يقوم على تصور واحد للكون وهو وحدة الوجود أي وجود اللانهائي في النهائي بطريقة مباشرة أو على ما يقول جاكوبي: الله هو الوجود في كل موجود على عكس بارمنيدس، فالوجود لديه هو الواحد أو هو الكل، وهو فكر أكثر نقاء من جاكوبي وبهذا المعنى الثاني لا يكون سبينوزا من أنصار وحدة

---

(١) II, pp. 7-33.

الوجود بالمعنى الأول عند جاكوبي أو الدين الطبيعي لأنه يقول أن ما هو موجود هو الجوهر المطلق وما سوى ذلك أحوال له. أما التمثل الحسي لدين الطبيعة فهو اعتبار أن الطبيعة هي الله، كما هو الحال عند سبينوزا، كما فكر فيها طاليس قديماً، فالطبيعة هي الموجود المباشر، وما يهم فيها هو قوتها وما يحركها والحياة الكامنة فيها. وقد تكون الطبيعة الحيوانية كالقط وعجل أبيس في مصر، والقرد والفيل والبقرة في الهند، والإنسان، ودلاى لاما في الهند.. الخ. أو تأثير الطبيعة المشخص مثل سيبيلا Gybele أو باخوس. أما العبادة فتقوم على السحر والاتحاد عن طريقة الوجود وتقديم القرابين وممارسة الطقوس التي تقوم على الخرافة»[١].

ويشمل الدين الطبيعي مجموعات ثلاث: دين السحر، دين الجوهر، ودين الذاتية المجردة.

أولاً: دين السحر ينقسم بدوره إلى دينين: دين السحر المباشر كما هو الحال عند قبائل الإسكيمو والشعوب الأفريقية، دين السحر غير المباشر أو التموضع الصوري كما هو الحال في الصين.

١ ـ يقوم دين السحر المباشر على الخوف من الله وعلى الرغبة في السيادة المباشرة على الطبيعة بالإرادة السحرية وليس بالصلاة، وفرق بين الصلاة والسحر، هذا الفرق الذي لم يره كانط، فالصلاة خطاب إلى إرادة مطلقة، في حين أن السحر يتبع طبيعة الإنسان ورغباته، ودين السحر المباشر أقدم صور الدين، وأكثرها بربرية، وأشدها فظاظة ووجد

---

(١) II, pp.34 - 63.

عند الشعوب المتوحشة الغليظة، ليس لدى هؤلاء أي فكرة عن الروح، أو عن الموجودات العلوية، أو أي جوهر معارض لوجودهم التجريبي، أو خلود النفس أو خلود الروح، وهي شعوب تكرم الشمس والقمر دون عبادتها، ولا تعبد صورة لأي حيوان. تستدعي الموتى وتنبئ عن المستقبل. فالإسكيمو أحط درجة من درجات الشعوب مع الشعوب الإفريقية والصينية والمغولية! وقد قال هيرودوت من قبل: «كل الإفريقيين سحرة»، وهو سحر أكثر دقة يتم في مكان معين وبطقوس معينة، ويكون الصورة الأولى للدين(١).

٢ ـ أما السحر غير المباشر أو التموضع الصوري فإنه يحتوي على درجة من الوعي بالذات، وتكون فيه الذات مستقلة نسبياً عن الموضوع. وتمارس العبادة الحرة. والتموضع هو إيمان الإنسان بقوة مستقلة خارجة عنه في حيوان(الفتشية) تسمى شيطاناً أو جناً، وبها يتم التوسط من أجل استدعاء أرواح الموتى، وقد وجد هذا السحر غير المباشر في الصين، في دين Fo، خمسون سنة قبل الميلاد، وفي التاوية Taoisme ولكن الدين الرسمي للدولة كان دين السماء، دين تيين Tien الذي يحكم بمساعدة الجن وهي أرواح الموتى، والتاوية ترسم الطريق الصحيح كما رسمه كونفوشيوش الذي كان معاصراً لفيثاغورس، والصينيون هم أكثر شعوب الأرض إغراقاً في الخرافة(٢).

ثانياً: دين الجوهر ويشمل بدوره على دينين: دين الموجود بذاته ودين الخيال.

(١) II, pp. 64-71.

(٢) II, pp. 71-96,99.

١ ـ ودين الموجود بذاته هو أول تحديد حقيقي لله، وهو ما أدركه سبينوزا بالفكر، ولكنه في هذا الدين يوجد في صورة حسية مشخصة في تاو أو بوذا أو فاو في الصين أو في منغوليا أو في التبت، هذا الموجود في ذاته هو أقرب إلى العدم واللاوجود. الله هو العدم، مبدأ مجرد خالص، سماه القدماء العقل عند أنكساجوراس، وسماه المحدثون الحدس عند شلنج لأن الله عنده هو العقل الحدسي، وهذه هي وحدة الوجود بالمعنى الخاص التي تفصل الشرق عن الغرب، الشرق صاحب الوحدة المجردة، والغرب صاحب الذاتية الخالصة. وقد ظهرت وحدة الوجود عند أبيقور، فالله لديه موجود بالفعل في الأشياء حتى في الخنازير! وتكون العبادة عن طريق التأمل المستمر والعزلة والإغراق في هذا الخواء المطلق حتى يصل الإنسان إلى حالة اللامبالاة المطلقة بكل ما يحيط به، هذا الخواء هو المطلق بعينه الذي يصل الإنسان إليه وهو في حال النرفانا حيث يتحد بالله ويصبح بوذا أو براهما. ونجد في هذا الدين عقيدة تناسخ الأرواح(١).

٢ ـ أما دين الخيال Fantasie فأنه يؤكد أيضاً وجود جوهر مستقل يحفظ كل شيء وتمحى فيه الذات الفانية فبراهما هو كل شيء وكذلك فشنو وسيوا، ولكن يأتي الخيال لتمثيل الأشياء في صورة إنسانية أو حيوانية، ويصبح العالم الإلهي من خلق الخيال. تجد التمثل الحسي لهذا الدين في الهند وإلى حد ما عند اليونان، وهذه الصورة الإنسانية هي المظاهر الأولى للتجسد المسيحي. وتكون العبادة من أجل الاتحاد ببراهما، وهو الخير والعدل، وهي عبادة بلا طقوس أو معابد أو مذابح

---

(١) II, pp. 97-99,112.

بل بالفكر وحده، وهو أعلى صور النشاط الديني ويكون غياب الذاتية في هذا الدين هو أول درجات ظهورها[١].

ثالثاً: دين الذاتية المجردة ويشمل بدوره على دينين، دين الخير والنور ودين السر.

١ ـ ويوجد دين الخير والنور في الديانات الفارسية خاصة في المانوية التي تبدأ بتصارع مبدأي الخير والشر أو النور والظلمة، فالله هو الخير والنور ويكون في صراع مع الشر والظلمة، وتكون العبادة في أن يحيا الإنسان حياة الخير والنور، وأن يبتعد عن حياة الشر والظلام[٢].

٢ ـ أما دين السر Enigme فهي الديانة المصرية القديمة، تظهر فيها الذات الإلهية وصفاتها، فالله ذات. وهنا تتحدد الجوهرية والذاتية، والذات رمز للمجرد، ولا توجد معجزات بل أشياء رائعة مع الإيمان بالخلود والبعث، وتكون العبادة لمظاهر الذات الحيوانات مثل عجل أبيس أو أرواح الموتى التي لأجلها بنيت الأهرامات. وقد أنتجت العبادة أعمالاً فنية رائعة، فالفن الحقيقي هو الفن الديني لأن نشأة الفن مشروطة بالذاتية الروحية، كما هو الحال في فن التصوير في المسيحية الكاثوليكية، ويعقد هيجل مقارنات عديدة بين الأساطير المصرية القديمة والأساطير المشابهة اليونانية أو الفارسية، وينتهي إلى أن سر الديانة المصرية في لغز أبى الهول أي الإنسان[٣].

ويلاحظ أن تقسيم هيجل للديانات الشرقية ليس تقسيماً جامعا

---

(١) II, pp.99-112,148.

(٢) pp. 149-159.

(٣) II, pp. 160-187.

مانعا، فدين الخيال موجود في الديانة الهندية واليونانية على السواء،كما تدخل التاوية في الديانة الجوهر في آن واحد، كما تتراوح الديانات الهندية كلها بين دين الجوهر ودين الواحد. وقد استقى هيجل معلوماته هذه عن الديانات الشرقية والشعوب الشرقية الأسيوية الإفريقية من كتب الرحالة والمستكشفين والمبشرين (الكابتن باري Parry والمبشر كافازى Cavazzi) وهي كما نعلم مادة مصاغة بعقلية أوربية صرفة. وقائمة على تحيز سابق، ينظر إلى الشرق نظرة التخلف ليس فقط في الحضارة بل أيضاً في التكوين الجسمي! ولا يهم هيجل من الديانات الشرقية

إلا أن يبين أن التجسد قد وجد في الشرق القديم، وبالتالي فهو حقيقة أبدية، ولكنه وجد في صورة تشبيهية وتجسمية ولم يوجد كحقيقة إلا في المسيحية[١].

(ب) دين الفردية المحدد:

فإذا كانت اللحظة الأولى، أي الدين الطبيعي، قد وضعت الروح في الطبيعة فإن اللحظة الثانية ترفع الجانب الروحي على الجانب الطبيعي، وترجع الروح على الطبيعة، وتعطي الأولوية للفكر على الأشياء. تصبح الطبيعة مجرد مظهر في مقابل الحقيقة أو عارض في مقابل الجوهر، ويبدو ذلك في صورتين: الأولى وجود الله واحداً مجرداً يعلو على الطبيعة، والثانية تصور الطبيعة إلهاً أو تأليه الطبيعة، الصور الأولى تعطي الله المجرد، والثانية تعطي الفردية، الأولى تعطي إلهاً واحداً والكل خاضع له، والثانية تعطي الإنسان وإرادته الحرة الخاصة،

(١) I, p. 141. II. p.9. etps.1.

ثم تنشأ صورة ثالثة من مضمون الفكرة على أنها غائية الطبيعة ولكنها غائية متناهية، فالغائية تعني النهاية كما هو الحال عند كانط[(١)]. أي أنها غاية خارجية لا باطنية لأن الغائية اللانهائية هي غائية الروح أو الفكرة التي تتحقق بذاتها ولذاتها، فالصورة الأولى هي دين الجلال وهي الديانة اليهودية، والصورة الثانية هي دين الجمال وهي الديانة اليونانية والصور الثالثة هي دين الغائبة وهي الديانة الرومانية.

١ ـ ودين الجلال هو دين الواحد أو القدرة المطلقة أو المحكمة. لقد ظهر الله كماهية في الكون يتصف بصفات العدل والخير، ويتعين بعظمته التي تجلت في الشعب المختار. وهو الذي يحافظ على وجود العالم في البداية والنهاية، ومن ثم فالأشياء ليس لها قيمة أو استقلال في ذاتها، فهي متناهية مخلوقة ومحفوظة، وتحدث في العالم معجزات تثبت ظهور الله المفاجئ في الطبيعة. ويقوم الدين على ثنائية الحلال والحرام، وعلى القانون الجنائي وعلى أفكار الخير والشر والذنب والعقاب والأغراء والخطيئة، كما هو واضح في قصة آدم وحواء. والعبادة إستعدادات شعورية ولكنها صورية تقوم على الخوف والرهبة والرغبة والتهديد أو تتم بالأضاحي والقرابين. والحقيقة أن وصف هيجل للديانة اليهودية غير صحيح في كثير من الجوانب. فمن المعروف أن الديانة اليهودية ديانة حسية بالرغم من أنها دعوة للواحد المجرد. لقد حاول التوحيد رفع الشعور اليهودي من حسيته وماديته أو من ثقله Torpeur الطبيعي على حد قول برجسون، ولكن المحاولة أنتهت بالفشل، وتغلبت طبيعة الشعب اليهودي على التوحيد. لقد منعت الطبيعة المادية اليهودي تصوره للتوحيد.

---

(١) أنظر ذلك في تعبير كانط... La fin de toutes choses

وغلب الحس على التجرد كما لاحظ علماء الأديان الذين درسوا تاريخ بني إسرائيل مثل رينان وترسمونتان وجيتون وغيرهم، فالأرض الموعودة والمعبد وتابوت العهد وعبادة الأصنام والتعاويذ والشعائر كلها مظاهر حسية غلبت على التوحيد المجرد. أما إعتبار بني إسرائيل هم الشعب المختار فهو ما رفضه مفكرو اليهود الأحرار مثل سبينوزا، فهناك ميثاق أبدي مطروح على الجميع، ميثاق النبوة والوحي، كما رفضه القرآن بعد نقض اليهود للميثاق وعصيانهم لله وقتلهم الأنبياء. لقد أرسل الله الرسل لبني إسرائيل لتميزهم بخصائص الشعب وبروح الجماعة، ولكن ضياع الشعب والعصيان ونقض الميثاق لم يعد للميثاق القديم أي وجود. هذا بالإضافة إلى أن هيجل يضع الدين اليهودي مع دين الفردية الروحية، أي في اللحظة الثانية من الدين المحدد قبل المسيحية أي دين الوحي، مع أن اليهودية دين موحى به كالمسيحية والإسلام على السواء. يضع هيجل اليهودية كدين تاريخي مع باقي الديانات الشرقية جميعاً في مقابل المسيحية، التي هي وحدها دين الوحي[١].

٢ ـ أما دين الجمال، أسوة بتفرقة كانط بين الجمال والجلال، فهو دين الضرورة الكونية التي عبر عنها الشعراء في مقابل الحرية الفردية التي عبر عنها الفلاسفة في اليونان، وهي ضرورة مطلقة مجردة أو هي القدر البارد المجرد Fatum كما تصوره القدماء. ولكن هذه الضرورة هي صورة الحرية، ومن ثم ظهرت من خلال الضرورة الذاتية والأخلاقية والتعبير عن الوجود في عمل فني يعبر عن الروح، والضرورة هي الله والله هو الضرورة، والفكرة هي الصورة الإنسانية للضرورة، فالإنسان هو

(١) II, PP. 49-91.

الفكر المطلق، وقد تمثلت الديانة اليونانية الله على أنه إنسان عياني، أي الله في صورة إنسان، وهي صورة أخرى سابقة على التجسد المسيحي، ولكن الإنسان كان هو الإنسان الضروري. وتعبر الآلهة في الديانة اليونانية عن قوى الإنسان والطبيعة، وعن الإنفعالات وذلك عن طريق الخيال، ففي الأساطير اليونانية يبدو تشخيص الطبيعة، والتوحيد بين الروح والطبيعة، بل خضوع قوى الطبيعة إلى قوى روحية. وآلهة اليونان فردية، فزيوس إله السياسة والقوانين والسلطات، والإنسان هو الحرية والعقل كما هو واضح من أسطورة بروميشوس رمز الإنسان الحضاري. ولكن الضرورة أعلى من الآلهة وتقضي على كل ما سواها. وبالتالي عرفت الديانة اليونانية طرفي النقيض: العمومية والفردية، الضرورة والحرية، التجريد والذاتية كما وضح ذلك أيضاً في منطق أرسطو (المنطق الصوري والطبيعة الحية أو البحث عن الضروري والفردي).

والخلق عند اليونان خلق شعري، فالآلهة من صنع الخيال أو من عمل المثالين. خلاصة القول أن الديانة اليونانية أعطتنا حقائق أربع: الأولى أن الروحية في الضرورة، والثانية أن الفكرة Idée ليست عنصراً في الفكر بل مجرد مثال، والثالثة تراجع العنصر الطبيعي وزيادة الجانب الروحي، والرابعة إكتشاف الصور لا الحقائق. أما العبادة فإنها تتم بالعاطفة والسمو بالشعور والعلاء بالروح، ولكن المصالحة الحقيقية تتم عن طريق العدالة، فالعدالة تلغي الضرورة، وتتم المصالحة عند الشعراء بالتراجيديا والتطهير، وتكون العبادة أيضاً في الحياة المشتركة مع الآلهة، فالإنسان هو الذي خلقها «أيها الإنسان! إنك بالإنفعالات قد خلقت الآلهة»، والإنسان أهم موضوعات الشعر عند الشعراء، والفلسفة عند الفلاسفة. ظهر الإنسان على أنه عقل وحرية، ومن ثم تصور الفلاسفة

العبادة على أنها إدراك العقل لجوهر هذه القوى الشاملة في صيغة الفكر كما فعل أفلاطون في نظرية المثل أو على أنها ممارسة للفضيلة، ولو أن هيجل يتحدث عن دين الشعراء أكثر مما يتحدث عن دين الفلاسفة[١].

٣ ـ أما دين الغائية فإنه يضم الجلال والجمال معاً كما هو الحال في الديانة الرومانية التي أخذت من اليونان ومن الفكر الديني الشرقي في آن واحد. والغاية النهائية هنا هي الدولة وهنا ينتقل الدين من الذاتية إلى الموضوعية، ومن النظر إلى العمل، وليس للإنسان غايات مخالفة للغايات الإلهية وتتم العبادة عن طريق الإيمان بالدولة والإنخراط في الجيش. ويعترف الدين بإله شامل وقوة مطلقة تماثل قوة الامبراطور. ولكن عيب هذا الدين أن الغائية فيه خارجية محضة وأن المؤمنين أنانيون. والحقيقة أن الديانة الرومانية لا تبعد كثيراً عن الديانة اليونانية من حيث الأساطير. ولكن هيجل يأخذ الديانة الرومانية من الحياة السياسية ويترك الأساطير والفلسفة جانباً مع أن اليونان أيضاً لهم تصورهم للدولة. كما أن الغائية لا تقتصر على ديانة معينة بل هي شائعة في كل دين وفي كل حضارة[٢].

٢ ـ الدين المطلق:

الدين المطلق هو نهاية تطور الأديان كلها وهو، في رأي هيجل، الدين المسيحي أو دين الوحي أو الدين الذي يكتشف. فهو الدين المطلق لأنه إستطاع أن يتجاوز حسية الدين الطبيعي وماديته كما إستطاع أيضاً أن يتعدى صورية دين الفردية الروحية وضرورياتها. وهو دين الوحي لأنه هو

---

(١) III, pp. 99-155.
(٢) III, pp. 156-166.

الوحيد، في رأي هيجل، الذي تلقى رسالة من السماء أي أنه دين الكلمة. وهو الدين الذي ينكشف أو الذي يظهر باعتبار أن الكلمة في المسيحية ليست كلمة لغوية تحمل معنى وتشير إلى شيء، بل كلمة كونية تظهر في التاريخ، وتتجسد في شخص معين وهو المسيح، ومن ثم يكون الكون كله مظهراً للكلمة، وهذا كله متضمن في الكلمة الألمانية Offenbarung التي تعني وحياً أو كشفاً في آن واحد. يظهر الدين في هذه المرحلة كموضوع لذاته وبذاته. وهو دين الروح لذاتها بذاتها، فالدين هو وعي الروح بذاتها. أي أنه هو الفكرة، وقد كانت كل الديانات السابقة قاصرة على الذاتية الروحية المتناهية أما الدين المطلق فهو الذاتية الروحية اللامتناهية. الدين المطلق وضعي وروحي معاً، أو كما يقول الأصوليون المسلمون، تنزيل وتأويل، ولاتهم المعجزات في الدين المطلق، بل تهم شهادة الروح الباطنية، لذلك أدان المسيح الإيمان على طرق المعجزات، وأشاد بالإيمان عن طرق الروح[١].

ويقوم الدين المطلق على التثليث: ملكوت الأب، وملكوت الابن، وملكوت الروح.

١ ـ فملكوت الأب هو أن يكشف الله عن نفسه ويوحي بكلمته. ونعني فكرة الله وحده الفكر والواقع كما هو معروف في الدليل الأنطولوجي على المستوى الصوري، فالفكرة ذاتية، والذاتية واقع، وحل تعارض الفكر والوجود يتم في الذاتية، فالفكرة بلا موضوعية تمثل فارغ. الله ليس فكرة بل الفكرة(بألف ولام التعريف) أي الواقعة المطلقة أو المثال المطلق، ويكون عيب الدليل الأنطولوجي حينئذ أنه لا جدل

---

(١) IV, pp. 13.37.

فيه. وإذا كان الله هو الفكرة فأن الفكرة هي التثليث، وكما تتطور الفكرة يتطور التثليث وذلك لأن الوجود هو مضمون الفكرة. تتطور الفكرة في الذاتية إلى الموضوعية ثم إلى الذاتية الموضوعية وكذلك يتطور التثليث من الأب إلى الابن ثم إلى الروح، وتكون علاقة الأب بالابن علاقة الحب الأبدي. ويظهر التثليث في الحياة كدورة من الفكر إلى التمثل ثم إلى الذاتية، أي من خارج العالم ثم إلى المكان الداخلي، أو من الماضي إلى الحاضر ثم إلى المستقبل. هو حياة لأنه خارج عن الذهن والتجريد والصورية، وهو عياني لأنه حقيقة. لم يستطع القدماء إدراك التثليث إلا بالخيال أو بالتجريد حتى يعقوب بوهمه Pathos, Eidos فأنه تصوره على أنه خيال مختلط بالحقيقة. ولكن التثليث حياة ولا ينكشف إلا فيها. يرفض هيجل إذن إدخال الأفكار الفلسفية في لب العقيدة المسيحية خاصة الاتجاهات الإشراقية والغنوصية[١].

٢ ـ وملكوت الابن هو أولاً عالم الخلق والإنسان والخطيئة، وثانياً عالم الإنسان والمصالحة، الأول يمثل حركة السقوط والطرد والحرمان، والثاني عالم الرفع والرجوع والفداء عن طريق الابن. فالخالق يتبعه المحافظة على العالم الذي هو لحظة من لحظات الفكر. في العالم الأول ينشأ الإنسان في الحالة الطبيعية كانسان مباشر تجريبي خارجي، خاضع للظروف الطارئة، غارق في الحس، لم يكتشف الفكر بعد، وبعد الفداء بالابن يتحول الإنسان إلى إنسان متوسط داخل الفكر، ويكشف الذاتية والحرية. وأخيراً يتغلب الخير على الشر، والبعث على الفناء، فالخلود وسيلة لرتق الفصم الأول[٢].

---

(١) IV, pp. 41-85.

(٢) IV, pp. 89-166.

٣ ـ أما ملكوت الروح فأنه عالم الكنيسة. والكنيسة لدى هيجل هي الأمة أو الجماعة Communaute فمعنى القول بأن المسيحية دين الروح أنها دين الجماعة الإنسانية وأول عمل للروح في الجماعة هو تحديد ذاتيتها عن طريق الشعائر. والشعائر المسيحية، في رأي هيجل، مخالفة لشعائر الديانات الشرقية، فالأولى تحيي الروح، وهي فعل حر، أما الثانية فتفرغ الروح من مضمونها، وهي فعل جبري اضطراري الأولى فعل فردي، فيها ترتفع الفردية حتى تصل إلى الله، والثانية فعل عام، لا تعلو فيه النفس فوق الطبيعة. لذلك كانت عقيدة خلود النفس في المسيحية عقيدة جوهرية بفضل المسيح، موته، وآلامه، وصعوده إلى السماء. والعمل الثاني للروح هو تكوين الجماعة وتأسيسها على يسوع المسيح ابن الله الذي أرسله إلى العالم وحقيقة يسوع الناصري الجليلي ابن النجار. أما العمل الثالث للروح فهو وجود الجماعة، فالجماعة هي الروح الموجود، أي وجود الله من حيث هو الجماعة. تبدأ الجماعة الإيمان وهو صورة الحقيقة الموضوعية ثم تأتي التعاليم وتلعب دوراً هاماً في إنشاء العواطف والانفعالات. والجماعة هي الكنيسة، ويبرر هيجل وجودها وفكرها وأعمالها مثل طقس العماد ويفرق في العبارات الفعلية للاهوت العقائد[١].

وهنا، وفي آخر المطاف، يبدو هيجل على حقيقته، ويكشف عن غرضه وهو الدفاع عن المسيحية وعلى رأسها عقيدة الصلب والفداء، ويغيب عن الجانب النظري، ويظهر الجانب العقائدي الرسمي. فبالرغم من محاولة هيجل السابقة تحويل العقائد إلى أفكار، وتخليه إلى حد

(١) IV, pp.169-218.

كبير عن لغة اللاهوت، الا انه عاد في «الدين المطلق» وظهرت العقيدة على أوضع ما تكون، حتى في التقسيم الثلاثي الرئيسي له: ملكوت الآب، ملكوت الابن، ملكوت الروح، مما يدل على أن الغاية الاولى والأخيرة من فلسفة الدين هي تقريظ التثليث والدفاع عنه. كما ظهرت لغة اللاهوت المباشر من تجسد وخلاص وفداء وخطيئة وطرد وحرمان وسقوط. بالاضافة إلى أن هيجل أعتمد على النصوص الدينية المباشرة، وكأنه أحد المفسرين للكتاب المقدس، وأعتمد بوجه خاص على الإنجيل الرابع، أنجيل يوحنا، المعروف بإيمانه بالمسيح الكوني، وهو الكلمة المتجسدة، التي جعلها هيجل التصور Begriff في نهاية «علم المنطق». وبذلك قضى هيجل على ما هو معروف به من أتساق في الخطاب العقلي، خاصة وأنه يستعمل النصوص دون أي نقد تاريخي لها مع أنه عاش في عصر إزدهار النقد للكتب المقدسة. إن هيجل يثبت حجة السلطة، سلطة النص والكنيسة، وأن السلطة هي نقطة البداية في كل معرفة لدرجة أن آخر جزء في فلسفة الدين غير مشجع على القراءة لأنه أدخل في باب اللاهوت العقائدي منه في الفلسفة.

خامساً ـ بعض النتائج العامة:

لما كان الإشتباه الأساسي في الفكر الديني عند هيجل يجعل منه في آن واحد زعيم المجددين وزعيم المحافظين فإننا سنحاول، إجابة على هذا الإشتباه، إستخلاص بعض النتائج العامة التي يمكن تأويلها سواه فيما يتعلق بالجوانب التقدمية أو بالجوانب المحافظة في فكرة.

(أ) بعض الجوانب التقدمية:

١ ـ وحد هيجل على مستوى الفكر بين الديني Sacrى والدنيوي

Profane، وهي خطوة جريئة داخل الفكر الديني وخارجة لأنها تقضي على ثنائية الفكر سواء من ناحية المصدر أو من ناحية الجوهر والطبيعة أو من ناحية الغاية والهدف. فكل مقدس دنيوي وكل دنيوي مقدس. ليس للمقدس ميدان خاص منعزل عن باقي الحياة اليومية وإلا فإن المقدس يتحجر ويتجمد ثم يسير الدنيوي في طريقه الطبيعي وينتج مقدسه من ذاته. أو يعيش الإثنان في تواطؤ تام، تكون الحركة للدنيوي، ويستعمل المقدس كغطاء وستار، ومن هنا تنشأ الإزدواجية في الفكر والنفاق في السلوك(١).

٢ ـ وحد هيجل على مستوى الواقع بين الفكر والوجود وبالتالي قضى على الثنائية التقليدية في المسيحية بين الروحي Spirituel والزمني Temporel، وهذه الثنائية التي انتهت إلى سيادة الروحي على الزمني عدة قرون حتى وجهت الكنيسة الدول الكنسية لأغراضها وتبرير أفعالها، أو أدنى لتواطؤ بين الروحي والزمني، والعمل من أجل المصالح المشتركة التي هي غالباً ما تكون مصلحة الدولة في السيادة أو مصلحة الكنيسة في التبشير.

٣ ـ استطاع هيجل تحويل الفكر إلى وجود، وكذلك تحويل الوجود إلى فكر، ومن ثم قضى على كل فرصة لإعادة المثاليات القديمة، والمذاهب الصورية. المجرد لديه هو الشيء الحسي المدرك في الزمان والمكان المعينين والذي لم يدخل بعد في تطور الوجود العام. أي أن هيجل قضى على انعزالية الفكر وصوريته وعلى حسية

(١) أنظر مقالنا «الازدواجية في الشخصية والفكر الديني الفكر المعاصر» أبريل ١٩٦٨. قضايا معاصرة ج ١ ص ١١١ ـ ١٢٧.

الواقع وماديته وأصبح لديه شيء واحد نسميه الفكر أو الواقع فيهما نفس الشيء وقد ظهر هذا التوحيد أيضاً في فكره الديني.

٤ ـ بالرغم من أن العقل لدى هيجل مبرر للإيمان إلا أنه استطاع إلى حد ما إخضاع الدين للعقل، وتحويل الدين إلى فكر، وجعل تطور الدين موازياً لتطور العقل. وبالتالي قضى على كل الاتجاهات الإشراقية من أن الفكرة لديه نشاط للروح كما هو الحال عند الإشراقيين. وقد خرجت من هيجل بعض مدارس النقد العقلي للنصوص الدينية ولتاريخ العقائد بالرغم من أنه وقف منها موقفاً معارضاً لأنها تحلل الحرف وتترك الروح، وقد إستطاع هيجل القيام بذلك وهو في أوج التيار الرومانسي في الدين والفكر والفن.

٥ ـ استطاع هيجل أن ينفذ إلى الدين وأن يرى فيه كل شيء. استطاع أن يجعل منه تطوراً للروح، ومنطقاً، وجمالاً، وفلسفة، وأخلاقاً، وقانوناً، وسياسة، وتاريخاً... الخ. فالدين المطلق هو الوحي الشامل الذي يعم جوانب المعرفة الإنسانية كلها. وبالنسبة للفكر الديني التقليدي يعتبر هيجل أروع مثل على تفسير كل شيء بالدين، وفي نفس الوقت رؤية الواقع في حركته الخاصة. أو إن شئنا استطاع هيجل أن يعطينا وجهة نظر دينية شاملة بلا دين دون الوقوع في التزمت L'integrisme والمحافظة على القديم شكلاً وموضوعاً.

٦ ـ ظاهرة انسانية أو طبيعية تتطور وتتغير مع الزمن. ونشأ هيجل في عصر يؤمن بالتقدم، وبحركة التاريخ، وبأن الشيء الحاضر إن هو إلا عملية طويلة انتهت في هذا الحاضر، وإن هذا الشيء إن هو إلا حصيلة تاريخ طويل. ربط هيجل بين الدين في مرحلة العقل أو الحرية أو الذاتية

أو الإنسان كما فعل لسنج في تربية الجنس البشري. تطور الدين لا ينفصل إذن عن تطور الإنسانية، وكلاهما قائم على قضية التقدم.

٧ ـ كشف هيجل عن أن الدين لا بد وأن يظهر في حضارة، وأن الدين ليس كتاباً أو وحياً أو عقيدة أو إيماناً بل هو تاريخ أو حضارة أو فكر أو فترة من الزمان. فهناك مع المسيحية الحضارة الجرمانية أو الأوربية بوجه عام، ونشأت مع الإسلام الحضارة الإسلامية... الخ. أي أن الحضارة لها مركز وهو الدين، حتى الحضارات الإفريقية أو الآسيوية أي الحضارات التاريخية التي لم تنشأ على دين موحى به بل على دين تاريخي أو أتنولوجي على ما يقول جوته وهيجل. الدين جزء من الحضارة، والحضارة مظهر من مظاهر الدين. الدين فكر إنساني، والفكر الإنساني ينشأ على الدين وإبتداء منه. الدين إذن جزء من فلسفة الحضارة كما هو جزء من فلسفة التاريخ.

٨ ـ بيّن هيجل ارتباط الدين بالفن، وبأن الفن تعبير عن الحدس الديني، وبأن الدين، على الأقل في إحدى مراحله، نظرة فنية للعالم، كما هو الحال في الدين اليوناني. لذلك كانت العواطف الرومانسية فنية ودينية في آن واحد، ووجد هيجل إثباتاً لذلك عند صوفية المسلمين في فارس. والفن الرومانسي يعبر عن العواطف الدينية خير تعبير. لقد استطاع الدين أن يعبر عن نفسه في أعمال فنية شاهقة، في العمارة أو النحت أو التصوير، ولكن الدين المطلق يعبر عن نفسه أصدق تعبير من الفن الشامل أي في الموسيقى والأوبرا.

٩ ـ استطاع هيجل في النهاية أن يجعل الدين مرادفاً للحرية وللذاتية، وأن يبين أن تطور الدين من الدين المحدد إلى الدين المطلق

هو أساساً الذاتية وليس الموضوعية الشيئية أو الصورية والتجريدية. وهو أيضاً الحرية وليس الخضوع إلى سلطة ما. لذلك كان العصر الحديث عصر الدين لأنه استطاع إثبات الذاتية والحرية معاً.

(ب) بعض الجوانب المحافظة:

١ ـ كانت مهمة هيغل لها هي الدفاع عن المسيحية وتبريرها عقلا كما كان يفعل فلاسفة العصر الوسيط، وبالتالي يكون هيجل قد قام برجعة إلى الوراء إلى ما قبل ديكارت وليبنتز ومالبرانش والجانب الديني في الفلسفة الحديثة، ويكون كيركجارد أكثر منه صدقاً في إعلانه رفض البحث عن أساس للعقيدة المسيحية، وقد تكون ثورة كير كجارد على هيجل لتبرير هيجل كل شيء عقلاً حتى أنه لم يبق شيء في المسيحية يستدعي العجب أو الدهشة. بل إن كيركجارد يفضل هيجل لأنه هاجم المسيحية الرسمية والعقائد الكنيسية والطقوس الدينية. جعل هيجل مهمة فلسفة الدين تبرير المسيحية التاريخية وليس تصفيتها أو تنقيتها أو حتى إخضاعها للعقل، فتعقيل هيجل للدين هو في الحقيقة تبرير معروض على مستوى العقل.

٢ ـ قام هيجل بتبرير العقائد برمتها وعلى رأسها التثليث الذي جعل منه شعاراً واضحاً أو مستتراً لفلسفته ولمنهجه، في حين أن الفلاسفة وعلماء الأديان قد درسوا العقائد في عصره دراسة تاريخية محضة لبيان نشأتها وتطورها، أو فسروها تفسيراً عقلياً صرفاً حتى يتفق مع العقل، ولكن هيجل جعل الإيمان أساساً للعقل، أو جعل العقل خادماً للإيمان، حتى أن هيجل يعدُّ صاحب مدرسة في اللاهوت أكثر منه صاحب فلسفة في الأديان، وهذا ما حدث بالفعل، فقد كان هيجل السبب في نشأة كثير من المدارس اللاهوتية المعاصرة.

٣ ـ قام هيجل أيضاً بتبرير وجود الكنيسة من حيث هي سلطة دينية أو زمنية. لقد حاول معظم المفكرين البروتستانت إقامة دين خالص، دين الروح Religion de l'esprit دين ليس دين السلطة Religion d'autorite على ما يقول جوجيل Goguel وتميز البروتستانت على الكاثوليك أساساً برفضهم للكنيسة الرومانية. لذلك نجد أن الفكر الديني عند هيجل رائج للغاية عند المفكرين الكاثوليك الذين يرونه أحد مفكري الكاثوليكية!

٤ ـ قام هيجل أيضاً بتبرير الطقوس بكل ما فيها من حسية وخارجية، حتى ليمكن أن يقال عنه أنه فيلسوف الصلاة، في حين أن معظم المفكرين البروتستانت لا يركزون على هذا الجانب الخارجي المحض في العبادة، ويؤثرون التأمل الباطني لا الفعل الخارجي. وقد رفض كيركجارد كل هذا الجانب في المسيحية عندما لاحظ أنه ليس عن طريق طقس العماد يتخلص الرضيع من الشر، وليس عن طريق القداس الجماعي الأول يدخل الطفل في حظيرة المؤمنين، وليس عن طريق الغفران الأخير يضمن الميت دخول الجنة والحصول على المغفرة. . . الخ.

٥ ـ توجد عند هيجل كثير من الأفكار الكاثوليكية فيما يتعلق بالتاريخ المقدس، وبأهمية التراث وبالتاريخ كعامل إيجابي في كشف عقائد جديدة. لذلك نصب هيجل نفسه مدافعاً عن مضمون الكاثوليكية، ومهاجماً للوثر في نظرياته في تفسير الكتاب المقدس بالكتاب وحده، وفي الإيمان الباطني الذي لا يحتاج إلى السلطة، بل والذي لا يحتاج إلى طقوس خارجية وهي ما سماه لوثر الأعمال. جعل هيجل نفسه عدواً للوثر في حين أن كير كجارد جعل نفسه لوثر الثاني!

٦ ـ عارض هيجل مناهج النقد التاريخي للكتب المقدسة، ورفض استعمالها أو الإعتماد عليها مع أنه يستشهد بالنصوص لأنه يعتبر أن النص الديني يقوم على شهادة باطنية للروح، وليس على البحث العلمي مع أنه لا يمكن الاستشهاد بنص قبل التأكد من صحته أو معرفة درجة هذه الصحة. وقد استطاع علم النقد التاريخي ابتداء من القرن السابع عشر عند ريتشارد سيمون وسبينوزا الوصول إلى نتائج حاسمة فيما يتعلق بنسبة الكتب المقدسة إلى مؤلفيها بلغاتها، وعصرها، وهدفها ومضمونها. استطاعت هذه النتائج تغيير معظم ما نعرفه عن الكتاب المقدس، وبفضل هذا العلم أمكن إعادة كتابة تاريخ نشأة المسيحية من جديد على أساس من التوثيق التاريخي المضبوط، وليس على أساس عقائدي إيماني كما كان الحال في كتب التاريخ التقليدي. والعجيب أن هيجل في معارضته للنقد التاريخي كان أحد أسباب تطويره بعد ذلك في المدارس النقدية الهيجلية خاصة عند شتراوس وباور.

٧ ـ عارض هيجل فلسفة التنوير مع أنها من أعظم مكاسب الفلسفة الأوربية الحديثة. فقد أستطاعت فلسفة التنوير سواء في ألمانيا أو في فرنسا خاصة جعل العقل أساس النقل على ما يقول المعتزلة وإبن رشد وإخضاع الدين إلى حكم العقل، وبذلك استطاعت أن تدفع التيار العقلي الأوربي الحديث دفعة جذرية. وبعد أن كان في القرن السابع عشر خاصة عند ديكارت وليبنتز ومالبرانش أسيراً للدين وخادماً له، استطاعت فلسفة التنوير فرض سلطان العقل على الطبيعة، ورفض المعجزات، والإيمان بقوانين الطبيعة، مما ساعد على نشأة العالم، وتأكيد النظرة الموضوعية. وجعلت فلسفة التنوير الإنسان مركز الكون، والتقدم غايته، والحرية جوهرة، ولكن هيجل الذي أراد الرجوع بالعقل إلى الوراء،

وتبرير المعجزات، والدفاع عن الدين، نصب نفسه مهاجماً لفلسفة التنوير التي تعتبر هي وفلسفة سبينوزا أكثر الفلسفات الحديثة جذرية في الفكر الديني.

٨ ـ اعتبر الدين المسيحي هو الدين المطلق، وكل ما عداه ديانات محددة، كما اعتبر أن الإمبراطورية الجرمانية هي وريثة الحضارة الإنسانية، وأن كل ما عداها من حضارات إن هو إلا مقدمات لها. جعل هيجل كل شيء يصب في المسيحية الغربية أو في الحضارة الأوربية، أو في الإمبراطورية الجرمانية: الفن والتاريخ والفلسفة والجمال والأخلاق والقانون والسياسة، فلا غرو أن سمي فيلسوف الدولة.

٩ ـ قيل عن هيجل أيضاً أنه فيلسوف التبرير للأوضاع القائمة، وأنه قد رتب الحضارات ونظم التاريخ من أجل تثبيت الوضع القائم وقد يخفف من هذا النقد ما حاوله ماركيوز إعادة تفسير النفي عند هيجل وأعتبره رفضاً سياسياً، ومن ثم كانت فلسفة هيجل في نظره أساساً فلسفة رفض لا فلسفة تبرير، حتى يقضي على هذا الطابع، طابع تبرير الوضع القائم. فإذا كان هيجل يوحي بأنه لم يكن في الإمكان أبدع مما كان، وبأن الحاضر نتيجة ضرورية وحصيلة للماضي لايمكن تغييره، فإن الثورات التي تحدث في العصر هي التي تشير بأن الوضع القائم ليس هو الوضع النهائي والأخير.

الفصل الثالث:

الاغتراب الديني عند فيورباخ[1]

ليس في هذا المقال ما يمس ديننا الحنيف بل هو دراسة للمسيحية واليهودية والوثنية أي للأديان السابقة على الإسلام وليس لخاتم الأديان.

كما انه دراسة لمقالات علماء الكلام وليس دراسة للدين في ذاته ويشبه تحريم فقهاء المسلمين لهذا العلم والتحذير منه.

أولا: مقدمة ـ جوهر المسيحية:

١ (فيورباخ والهيجليون الشبان: بالرغم من أن موضوع الاغتراب قد تناوله الكتاب والشعراء الرومانسيون مثل روسو (١٧١٣ ـ ١٧٧٨) وجوته (١٧٤٩ ـ ١٨٣٢) وشلر (١٧٧٥ ـ ١٨٠٤) إلا أنه لم يصبح مفهوما فلسفيا إلا عند فشته (١٧٦٢ ـ ٨١٤). فاغتراب الأنا لديه هو خلقها لعالم مجرد لا حياة فيه ولا صراع ثم عند هيجل خاصة في أعمال الشباب اللاهوتية فكان اغترابا دينيا طبقا للتصورات المسيحية: الخطيئة والسقوط والطرد والحرمان.

---

(١) نشر هذا البحث في «عالم الفكر»، الكويت أبريل، مايو، يونيو ١٩٧٩. وما بين قوسين هي الفقرات التي حذفها رئيس التحرير، بالرغم من تقديرنا العميق له ولجهوده عدة سنوات في تأسيس المجلة وتطويرها، خشية منها وبالتالي يدل الحذف أيضا على موقف جيلنا من مسؤولية الفكر وحصاره بين مطرقة السلطة وسندان الفكر.

ولكنه أصبح مفهوما رئيسيا لدى الهيجليين الشبان: شتراوس (١٨٠٨ ـ ١٨٧٤)وباور (١٧٩٢ ـ ١٨٨٢) وفيورباخ (١٨٠٤ ـ ١٨٧٢)، وشترنر (١٨٠٦ ـ ١٨٥٦)بمعنى اغتراب الشعور أو العقل أولا ثم عند ماركس وانجلز بمعنى الاغتراب الاجتماعي، اغتراب العامل عن عمله، وغربة الانسان عما ينتج في المجتمع الرأسمالي. وهو المعنى الذي كان سائدا في كتابات الليبراليين الألمان وفلاسفة التنوير نتيجة لضياع الشخصية الإنسانية في علاقات الملكية الاجتماعية. فالاغتراب بصرف النظر عن معانيه القانونية والطبية والنفسية يتأرجح بين المعنيين الديني والاجتماعي. لذلك جعل الهيجليون الشبان نقد الدين مقدمة لنقد المجتمع. والنقد هنا لا يعني الهدم أو التجريح بل يعني بيان الإمكانيات والوظائف التي يقوم بها الذهن البشري في إدراكه للعالم وتصوره له (فالهيجليون كلهم في نهاية الأمر تلاميذ كانط وشارحوا فلسفته النقدية).

ويبدو أن البناء الفلسفي الثلاثي الأبدي قد تحكم أيضا في الهيجليين الشبان. فإذا كانت المذاهب الفلسفية ثلاثة: المثالية والواقعية والوجودية أو الفكر والواقع والوجود الإنساني، فالموضوعات الفلسفية ثلاثة: الله والعالم والإنسان، فقد ظهر هذا البناء في تاريخ الفكر البشري في كل حضارة. فعند اليونان ظهر أفلاطون وأرسطو وسقراط. وفي الفلسفة المسيحية ظهر القديس بونافتير والقديس توما الاكويني والقديس أوغسطين (بصرف النظر عن الترتيب الزماني). وفي الفلسفة الأوربية ظهرت المثالية عند العقليين والواقعية عند التجريبيين والوجودية عند الوجوديين. كما ظهر عند الهيجليين الشبان باور، وفيورباخ، وشترنر. فقد ركز باور على الجانب العقلي المثالي والوعي الذاتي كما اتجه فيورباخ نحو الطبيعة والواقع العيني ثم لجأ شترنر إلى الوجود

الإنساني، الواحد وصفاته. يمثل الهيجليون الشبان أو اليسار الهيجلي وحدة فكرية، ونسقا واحدا، منذ بدايتهم عند شتراوس أو مركزهم عند باور وفيورباخ وشترنر أو نهايتهم عند ماركس وأنجلز.

ويمثل الهيجليون الشبان بالنسبة لنا أهمية خاصة. ففي فكرنا العربي المعاصر قفزنا من هيجل إلى ماركس دون المرور بهذه المرحلة الانتقالية التي يمثلها الهيجليون اليساريون. وهي مرحلة التحول من الفكر إلى الواقع، دون نقد الدين كما فعل فيورباخ أو نقد الفكر كما فعل باور أو نقد الأنا كما فعل شترنر، وكأن النقد الاجتماعي عند ماركس وأنجلز ما هو إلا حصيلة مجهود طويل في نقد الأسس النظرية للبناء الاجتماعي في الدين والفكر والشعور، مازلنا في فكرنا العربي المعاصر متأرجحين بين هيجل وماركس. بين المثالية والواقعية دون الانتقال من أحدهما إلى الآخر على نحو طبيعي. وأغفلنا التاريخ وحركته لغياب البعد التاريخي في وجداننا المعاصر. لذلك لم نصبح لا هيجليين ولا ماركسيين، وأصبح الاختيار بينهما عشوائيا صرفا يتم عن طريق المزاج والتربية دون تحليل للواقع المباشر، والتعرف على اللحظة التاريخية التي نمر بها. إن اكتشاف الهيجليين الشبان باور وفيورباخ وشترنر في جيلنا هو في نفس الوقت اكتشاف للحلقة المفقودة في تطورنا، وتأصيل لما نحاوله منذ فجر نهضتنا القومية من تقدم ونهضة وازدهار، وكأن مأساتنا كانت في فقد الحلقات المتوسطة التي تربط بين الأطراف المتباعدة من اجل نظرة تكاملية. وهو ما قام به تراثنا القديم بمحاولته الجمع بين رأيي الحكيمين: أفلاطون الإلهي وأرسطاطاليس الحكيم[١].

---

(١) لقد نوهنا من قبل بأهمية الهيجليين اليساريين في فكرنا المعاصر في مقالنا «موقف من التراث الغربي» الفكر المعاصر، يناير ١٩٧١ قضايا معاصرة ج٢ ص ١ ـ ٣٣ دار الفكر العربي. القاهرة ١٩٧٩.

كان فيورباخ بحق وعلى ما يقول ماركس «قناة النار» كما يدل عليه اشتقاق الاسم feuerbach، (feur = نار، Bach = قناة) يتطهر من خلالها كل فيلسوف يريد الانتقال من المثالية إلى الواقعية. ولكن للأسف انتقل البعض منا إلى الماركسية دون أن يتطهر في «قناة النار». ومن ثم تحولت الماركسية أما إلى دجماطيقية من داخلنا أو عارضتها الدجماطيقية من خارجها ومنعتها من أحداث الأثر التنويري في أذهان الناس. إن المجتمع النامي الناهض الذي ينتقل من القديم إلى الجديد، ومن التسليم إلى التفكير، ومن الموروث إلى النقد في حاجة إلى تنوير أكثر مما هو في حاجة إلى تثوير. فالتنوير شرط التثوير. والتثوير بلا تنوير مجرد تغير اجتماعي أو انقلاب في الأوضاع تحدثه السلطة القائمة في المجتمع ويتغير بتغير السلطة. فهو تغير اجتماعي يقوم على أساس نظري متخلف، ولا بقاء له إلا ببقاء السلطة الضامنة له، وبالتالي يظل خارجيا لا يحدث أثرا فعليا لا يخلقه وعي ولا يخلق هو وعيا.

إن نقد ماركس للهيجليين اليساريين نشأ بعد أن تمثل الوعي الأوربي كل القيم الليبرالية في القرن الثامن عشر وأحدثت الثورة الفرنسية بشعاراتها الثلاث: الحرية والإخاء والمساواة. وتصور الهيجليون الشبان أن الأيديولوجية يمكن أن تظل العامل الأول لتحقيق الأهداف القومية مثل الوحدة الألمانية، تحرير الاقليات المضطهدة (اليهود)، إعادة بناء المواطن. وبالتالي يمثل نقد ماركس للهيجليين اليساريين تقدما بالنسبة لليبرالية وذلك بعبارته المشهورة «إن الحزب البروليتاري هو الوريث الوحيد للأفكار»، وذلك لأن أفكار الحرية والعدالة والمساواة والوعي الذاتي والفردية لا تحدث بذاتها تغييرا

اجتماعيا دون عمل جماعي يحققها بالفعل. فالحزب البروليتاري هو الذي سيربط الجرس في رقبة القط أي أنه هو الذي سيحقق بالفعل هذه الافكار في الواقع العلمي.

(أما بالنسبة لنا فإننا لم نتمثل الليبرالية بعد، ولم نتحقق بمثلها، ولم تحدث الأفكار الأثر المرجو في نهضتنا المعاصرة. لم تحدث لدينا ثورة فرنسية قامت على أكتاف المفكرين الاحرار بل قامت ثوراتنا على أيدي الضباط الأحرار فحدث تغير في الهيكل الاجتماعي، دون إحداث تغيير مواز في البناء الفوقي، مما أدى إلى انتكاس معظمها. ومن ثم فأن نقد ماركس للهيجليين الشبان يصبح غير ذي موضوع بالنسبة لجيلنا الحالي. ويظل الهيجليون الشبان بالنسبة لجيلنا يعبرون عن لحظتنا التاريخية الراهنة في التحديث واقامة أسس النهضة).

ويمتاز فيورباخ عن أقرانه بأنه أوقعهم صدى، وأبلغهم أثرا، وأكثرهم تحديا مثل أسبينوزا في القرن السابع عشر وفولتير في القرن الثامن عشر. (وقد يصعب التحدث عن فيورباخ من فيورباخي، وعن الهيجليين الشبان من هيجلي شاب. فلذلك ميزة وعيب، ميزة الاتحاد مع الموضوع وفهمه من الداخل، وعيب استحالة التفرقة بين العرض والتحليل، بين فيورباخ الموضوع وفيورباخ الباحث في عصر يحتاج الى فيورباخ). ومع ذلك فقد تناولت هذه الدراسة عرض «الاغتراب الديني عند فيورباخ» من خلال تحليل مؤلفه الأساسي «جوهر المسيحية»، فالأفكار كلها فيورباخ مسئول عنها وليس للباحث الا التحليل والشرح والعرض والتأويل (كما فعل مع فلاسفة اليونان بوجه عام وكما فعل ابن رشد مع أرسطو خاصة). ولم نشأ عقد مقدمة عن حياة فيورباخ

وأعماله فذلك ما سيتم في دراسة مستقلة عن قريب[١]. واقتصرنا على عرض «جوهر المسيحية» للكشف عن الاغتراب الديني الذي هو اساس الاغتراب الاجتماعي. واكرر واقول: ليس الباحث مسؤولا عن افكار فيورباخ بل المسؤولية تقع على عاتق فيورباخ وحده.

ظهرت الطبعة الاولى لكتاب فيورباخ «جوهر المسيحية» في ١٨١٤ والطبعة الثانية في ١٨٤٣. واصبحت مقدمة كل طبعة من الذيوع والشهرة لدرجة ان كل منها تمثل عملا فلسفيا بمفرده[٢]. وتعنى كلمة wesen بالألمانية ماهية أو جوهر أو وجود أو حقيقة. وتدل على هذه المعاني الأربعة داخل الكتاب. وتترجم بالفاظ مختلفة. يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية أي أساسها وجوهرها وحقيقتها، وهو بذلك يكون سابقا على هوسرل في بحثه عن الماهية وجعل الفينومينولوجيا «علم الماهيات» ولا يبحث فيورباخ عن ماهية المسيحية وحدها بل يعمم أحكامه حتى تشمل الدين بوجه عام[٣].

---

(١) يعد الباحث طبعات عربية لمؤلفات فيورباخ الأساسية: «مبادئ فلسفة المستقبل». «ضرورة إصلاح الفلسفة». «دعاوى مؤقتة لاصلاح الفلسفة»، «مساهمة في نقد فلسفة هيجل». «جوهر المسيحية». مع شروح لها على طريقة الشرح الكبير لابن رشد. ومقدمة عن حياة فيورباخ وأعماله وعصره.

(٢) وقد نشرها التوسر مع أعمال فيورباخ الأخرى: «مساهمة في نقد فلسفة هيجل» (١٨٣٩)«ضرورة إصلاح الفلسفة» (١٨٤٢)، «مبادئ فلسفة المستقبل» (١٨٤٣)، «جوهر المسيحية في علاقته مع الواحد وصفاته» (١٩٤٥)بعنوان «البيانات الفلسفية»

L.Feuerbach: Manifestes Philosophiques, Textes choisies 1839 - 1845, Trad. L. Althuser, PUF, Paris. (1960).

(٣) اعتمدنا في «جوهر المسيحية» على الطبعة الفرنسية

L.Feuerbach: L'Essence du christianisme, Trad. I.P.Osier, I.P. Grossein, F. Maspero, Paris. 1968.

وكذلك على الترجمة الانجليزية التي قام بها G. Eliot وقدم لها K. Barth & Niebur, Harper & Row, New York، ١٩٥٧. وراجعناها النص الألماني، طبعة Reclan, Stuttgart. 1947.

٢ ـ الكشف عن الاغتراب من خلال فلسفة الدين: يرى فيورباخ انه لا يتم الكشف عن الاغتراب الا من خلال فلسفة الدين. فالاغتراب أساساً هو الاغتراب الديني، والاغتراب الديني هو أساس كل اغتراب فلسفي أو اجتماعي نفسي أو بدني. فإذا كان الاغتراب هو انقلاب الانا إلى آخر فان هذا الانقلاب يحدث أساساً في تحول الإنسان إلى عمل أو إلى نظام أو إلى مؤسسة أو إلى كون. فالاغتراب الديني هو أسهل اغتراب وأسرعه وأكثره مباشرة. فاذا ما حدث زلزال في كيان الإنسان وخلل في وجوده الشرعي ظهر ذلك

في اللجوء إلى الله كسند وتعويض، وأصبح الإنسان في موقف زائف. فلسفة الدين إذن هي الميدان الذي يمكن من خلاله اكتشاف الاغتراب. فما هو الوضع الحالي لفلسفة الدين؟

هناك خطآن أساسيان في الفكر الديني: الأول اعتبار الروايات الدينية والأخبار والقصص والآراء والأساطير وكل ما يرويه الرواة وتقصه النساء حقائق تاريخية تقابل شيئا في الواقع، وهو خطأ الفلسفة الوضعية التي لا تفترق عن الفلسفة العامية الشعبية في شيء. والثاني اعتبار قواعد الإيمان حقائق فلسفية يمكن البرهنة عليها عقلا بالمنطق والدليل، وهو خطأ الفلسفة التأملية التي حولت العقائد إلى نظريات خاصة. وكانت النتيجة أن ضحت الفلسفة الوضعية بالفلسفة من أجل الدين كما ضحت الفلسفة التأملية بالدين من أجل الفلسفة. الأولى تجعل العقل ألعوبة في يد المادية الشعبية، والثانية تجعل الدين ألعوبة في يد التأمل الفلسفي. الأولى تجعل الدين يتحدث بدلا عن العقل، والثانية تسمح للدين أن يقول ما تستطيع هي أن تقوله على نحو أفضل. الأولى عاجزة

عن الوصول إلى حقائق الأشياء فتحيل الصور إلى وقائع، والثانية عاجزة عن الخروج عن نفسها والاتصال بالصور فتحيلها إلى أفكار ونظريات.

والحقيقة أن الفلسفة والدين شيء واحد على الرغم مما يبدو بينهما من خلاف لأن هناك وجودا واحدا مفكرا يعبر عن فكره في صور وأشكال مختلفة لا تناقض بينهما على مستويات مختلفة من التعبير الأدبي. فالقدرة الإلهية المطلقة كفكرة تعني المعجزات كصورة ومثل كما تعني البعث والنشور. ولا يظهر التناقض الا بعد الفصل بين الإيمان والعقل وهو ما لا يقبله أي اتجاه مستنير في فلسفة الدين.

ويبدو فيورباخ هنا معتزلياً يفسر اليد بالقدرة، والعين بالعلم، ويحول التشبيه إلى تنزيه بشرط أن يكون هذا العقل هو العقل الشامل، العقل الطبيعي الذي يتسق مع نفسه ويتسق مع الطبيعة وليس العقل الخاص عقل الإيمان. العقل هو القاعدة العامة، والإيمان هو الاستثناء الخاص. لذلك ارتبط الإيمان بعصر تاريخي معين، وبمكان محدد، وباسم خاص. التوحيد بين العقل والإيمان يذيب الإيمان ويحيله إلى عقل فيتحول الخاص إلى عام. فالخطيئة تعني أن الإنسان الطبيعي ليس كما ينبغي أن يكون، وهو ما يسلم به الناس جميعا. لا يؤمن بالخطيئة الأولى إلا المعتقدون بها. مهمة الفكر إذن تحويل مضمون الإيمان إلى عقل. وهنا يبدو فيورباخ هيجلياً صرفا. يهدف من «جوهر المسيحية» إلى بيان هذه الحقائق الإنسانية البسيطة وراء الأسرار الخارجة على الطبيعة. ومع ذلك يبقى الدين والفلسفة متمايزين بالصورة. فالدين في جوهره مأساة، والله نفسه وجود مأساوي أي موجود شخصي. ومن ينزع الصورة عن الدين ينتزع منه موضوعه ويتركه جثة هامدة لأن

الصورة من حيث هي صورة شيء. ويعالج فيورباخ هذه الصور لا من حيث هي أفكار أو تدل على أفكار كما هو الحال في الفلسفة التأملية للدين أي هيجل، ولا من حيث هي أشياء كما هو الحال في اللاهوت بل كصور. والصورة تعكس موقفا نفسيا. فلا يستعمل فيورباخ اللاهوت كعلم عملي صوفي كما هي الحال في الأساطير الدينية أو كأنطولوجيا كما هو الحال في الفلسفة التأملية بل باعتباره مرضا نفسيا يعبر عن اهتزاز شعوري وارتجاج في المخ وهلوسة واضطراب. لقد استطاعت الحرية الشخصية في العصر الحديث تناول الدين واللاهوت وابتلاعهما كلية. وانتهت التفرقة بين الروح القدس المنتجة والروح الإنسانية المستهلكة. وتم تحويل ما فوق الطبيعة إلى الطبيعة. ومع ذلك ظل العصر الحاضر عاجزا أمام المسيحية كصورة، غير قادر على مواجهة هذا الشبح والحكم عليه بأنه مجرد وهم وخداع ذاتي. ان الأشباح ظلال الماضي، وبالتالي فأن تحليل الماضي يهدف إلى علاج الحاضر. يهدف فيورباخ إلى تأسيس علم للأمراض أو علم وظائف الأعضاء كمقدمة لعلم العلاج والعودة إلى طبائع الأشياء إلى ماء الايونيين عند طاليس والى نشأة الاشياء عند شيشرون عن طريق ممارسة شعار سقراط «أعرف نفسك بنفسك». الاغتراب إذن هو موقف مرضي كما يصفه علم النفس. والقضاء عليه قضاء على المرض وجلب للشفاء. وهنا يبدو فيورباخ محللا نفسيا سابقا على فرويد في كتابه المشهور «مستقبل الوهم» The Future of illusion. ويسمي فيورباخ منهج الكتاب منهج الكيمياء التحليلية أي تحليل النصوص من أجل إثبات نتائج التحليل وتأسيسها على نحو موضوعي. فإذا صدمت النتائج مشاعر الناس فالمسؤولية لا تقع على الباحث فيورباخ بل تقع على عاتق

الموضوع ذاته. وكأن فيورباخ يريد تطبيق منهج تحليل المضمون على النصوص الدينية. والرجوع إلى النصوص الأصلية القديمة أفضل بكثير من الرجوع إلى المسيحية المعاصرة. فالنصوص القديمة هي الوحيدة الجديرة بالتأمل أما أقوال المعاصرين فسطحية حسية تنقصها الشجاعة، ويغلفها الجبن والنفاق. النصوص القديمة تكشف عن المسيحية وهي عذراء في حين أن أقوال المعاصرين فقدت طهارتها وعفتها. كانت المسيحية القديمة غنية بكنوزها السماوية، فقيرة بممتلكاتها الأرضية في حين ان المسيحية المعاصرة فقيرة بممتلكاتها السماوية غنية بكنوزها الأرضية. ولا توجد شواهد مسيحية معاصرة الا هذه الشواهد الفقيرة التي لم توجدها المسيحية ذاتها بل التي أنتجتها العصور.

(يحاول فيورباخ اذاً الكشف عن الاغتراب عن طريق تحليل النصوص القديمة واثبات أن الثيولوجيا ما هي الا انثربولوجيا مقلوبة وان ما يظنه اللاهوتي على أنه وصف لله هو في حقيقة الأمر وصف للإنسان. فاللاهوتي يصف نفسه ظاناً أنه يصف الله. ويقوم بعملية خفية وهي تشخيص صفاته الخاصة ثم إخراجها وتثبيتها على آخر، شخص خاص هو الله).

(يحاول فيورباخ أخذ النصوص القديمة عن الله وإعادة تحليلها تحليلا نفسيا وجوديا ليكشف عن المضمون الإنساني لهذه النصوص. ويقوم بعملية تفسير جديد لها، وذلك بإعادة بناء الموقف الماضي على أساس من الموقف الحاضر. وبالتالي يكون فيورباخ سابقا على بولتمان وهيدجر وعلم التفسير الحديث في الكشف عن الواقعة الإنسانية الحية من خلال تحليل النصوص الدينية القديمة. الانثربولوجيا هي سر الثيولوجيا، وتاريخ العقيدة أو تاريخ اللاهوت هو في حد ذاته نقد

للعقيدة في اللاهوت. لقد كانت الثيولوجيا في تاريخها الطويل انثروبولوجيا، وكان موضوعها هو الله وصف للواقعة الانسانية. وبالتالي يكون هيجل على حق في مهمته التاريخية في الكشف عن الروح في التاريخ. ولكن ما حاوله القدماء على نحو بعدي ـ بناء العقيدة في التاريخ ـ يحاوله فيورباخ على نحو قبلي بإرجاع النصوص إلى الواقعة الانسانية. الثيولوجيا اذاً اغتراب للأنثروبولوجيا، وعالم اللاهوت مغترب عن عالم الإنسان، والتفكير في الله اغتراب عن التفكير في الإنسان).

٣ ـ الاغتراب ونفاق العصر: وفي مقدمة الطبعة الثانية وبعد صدور الكتاب أول مرة، يدافع فيورباخ عن مشروعه الذي قضى به على اغتراب الإنسان، وفند الاتهامات الموجهة إليه وعلى رأسها الإلحاد. لقد أعاد فيورباخ اكتشاف الله كنشاط وفعالية في العالم، وهو الهيجلي الشاب، وقضى على اغتراب الإنسان وقذفه بنفسه خارجا وتشخيصه في صورة أخرى وتأليهه إياه. كان من الطبيعي أن تسوء علاقة فيورباخ مع كل المغتربين عن العالم وعن الذات وعن الله ولكنها في نفس الوقت كانت علاقة طيبة وصحيحة مع الأصحاء في العالم ومع ذواتهم ومع الله. كان من الطبيعي أن يحدث التمايز بين الحق والباطل، بين الصدق والكذب، بين الصواب والخطأ، بين الصحيح والزائف حتى يمكن إنقاذ المسيحية مما وقعت فيه من خطأ ومما اكتنفها من ظلام وإرجاعها إلى الموقف الصحيح. ومع ذلك نظر إلى فيورباخ على أنه مجرم في حق المسيحية واعتبره اللاهوتيون وقد قضى على الدين إلى الأبد في حين أن فيورباخ قد نقد كل الفلسفات الشائعة في عصره والتي اعتمد عليها اللاهوتيون للدفاع عن الدين أي عن الموقف الزائف للإنسان. فقد هاجم الفلسفة التأملية التي ابتلعت الدين، وقضت على خصوصيته

لحساب الفكر. كما هاجم الفلسفة الوضعية لإنقاذ الإنسان وعدم تحويله إلى صنم ووثن. وقد كانت الضربة الكبرى هي التي وجهها فيورباخ إلى نفاق العصر، ومزايداته على الإيمان على لسان مدعي العلم في مجتمع طيب، مجتمع الحياد واللامبالاة وغياب الحماس، مجتمع الأوهام والحقائق المزيفة والشائعات. (هذا المجتمع الذي يعتبر كل من يقول الحقيقة فيه وقحا، سيء التربية، عديم الأخلاق. أصبحت الحقيقة هي اللاأخلاقية، واللاأخلاقية هي النفاق الذي ينفي المسيحية ويدعي إثباتها. اللاأخلاقية هي النفي الحقيقي للمسيحية، النفي الذي يعبر عن نفسه كنفي، هي التلاعب التعسفي بالمسيحية والإلغاء الفعلي لقواعد الإيمان وترك البعض الآخر، وكما يقول لوثر: إن قلب كل قواعد الإيمان أفضل من قلب واحدة فقط، هي الإلحاد في الحرية وليس في الله، هي أنصاف الحلول القائمة على الغباء دون يقين ثابت للذات، هي التناقض الفج دون دقة في التحليل وصدق في النتائج، هي التفاهة لأنها تقف عند منتصف الطريق ولا تنتهي إلى جوهر الأشياء ودون وصول إلى النهاية. هي الكذب الذي يخفي الحقيقة وشرها في قلبها والتفكر فيها. وهكذا يصف فيورباخ حال العصر وعدم قدرته على مواجهة الحقائق في حين أن الاعتراف بالحق فضيلة. ولكن مشكلة العصر في أساسها مشكلة أخلاقية في نقص الشجاعة وسيادة النفاق).

بحث فيورباخ عن العالم الحي وليس عن العلم الميت، وأراد حقيقة مكتوبة بدماء القلب على صفحات التاريخ وليس حقيقة مكتوبة بالمداد على ورق أجوف. الحقيقة هي الإنسان وليس العقل المجرد. وعلى هذا النحو يمكن القضاء على الاغتراب الذي هو تضحية بالعياني في سبيل المجرد، وقضاء على الإنسان في سبيل الآخر الذي تم خلقه

وهما وخداعا. ليس العلم هو العلم الميت البارد كما هو الحال في علم العصر بل هو العلم الحي الذي يختلط بلحم الإنسان وبدمه، ويبدو فيورباخ هنا كيركجارديا خالصا. العالم هو الذي يتناول مشاكل العصر ويغوص فيها، ويستقصي جذورها. وينتهي به الأمر إلى حبل المشنقة فيكون شهيد عصره وشاهدا عليه. ولا عجب الا يستمع العصر إلى نداء «جوهر المسيحية» فيما يتعلق بالإيمان والمعجزة والعناية وفناء العالم شاهدة التاريخ، في حين أن معارك العصر مثل الصراع بين الكاثوليكية والبروتستانتية، والزواج المختلط لايهم بقدر أهمية ماهية المسيحية التي تثبت أن الزواج الحقيقي هو تلف الأرواح وأن النسل الحقيقي هو النسل السماوي. وهنا يبدو فيورباخ أفلاطونيا في الفرق بين الحب الإنساني البدني والحب الفلسفي الروحي ولكن على نحو هيجلي باعتبار أن الروح هي العياني والبدني هو المجرد. لقد حاول فيورباخ أن يترجم الصور الذهنية في الدين المسيحي ويعثر على حقائقها العيانية معتمدا على التحليل التجريبي والتاريخي والفلسفي للأسرار المسيحية. كما فسر العقائد وقواعد الإيمان القبلية على أنها موضوعات حسية تاريخية لا شأن لها بالتأملات الخيالية التي تستمد مادتها من ذاتها. وأقام نتائجه على الحس والرؤية ولم يستنبطها بالتأمل استنباط الموضوع من الفكر، واستقراء الفكر من الموضوعات. فالموضوعات موجودة خارج الفكر. ويصر فيورباخ على أنه مثالي في ميدان الفلسفة العملية وحدها. بلا حدود للانسانية. والفكرة لها دلالة سياسية واجتماعية وأخلاقية. ويسمي فيورباخ نفسه روحيا وضعيا، صاحب فلسفة إنسانية تجعل الوجود الإنساني هو الوجود الحقيقي. ويقيم فلسفة لا تأملية، فلسفة دون ماهية مسبقة مثل جوهر اسبينوزا أو ذات كانط وفشته أو الهوية المطلقة عند

شلنج أو الروح المطلق عند هيجل، فلسفة وجود واقعي، والإنسان هو أكثر الموجودات واقعية وموضوعية في علاقاته الحسية بالأشياء.

ويبرأ فيورباخ نفسه من كل الاتهامات التي وجهت ضده وفي مقدمتها الإلحاد بأنه لم يقل شيئا على الإطلاق. (بل إن الدين هو الذي تحدث عن نفسه وأن فيورباخ قد سمح له بذلك فحسب. لم يبتدع فيورباخ شيئا بل كشف الدين عن ذاته، ورأى فيورباخ هذا الكشف. إنه الدين الذي يؤله الإنسان في حين ينكره اللاهوت. إنه الدين، وليس فيورباخ، الذي يقول بأن الله هو الإنسان الشخصي المنفصل عن الذات المتخارج في العالم. وأن الإنسان هو الله بعد أن دفع بالانسان بذاته خارجا عنه مغتربا عن نفسه في آخر. إنه الدين وليس فيورباخ، الذي ينكر الله الذي ليس هو الإنسان، ثم يجعله موضوعا للفكر عندما يحيل الله إلى الإنسان ثم يستعيد صفات الإنسان وينسبها إلى الله ثم يؤلهه ويعبده. لم يفعل فيورباخ أكثر من إذاعته للسر المسيحي والكشف عن زيف اللاهوتيين وخداعهم وتناقضاتهم).

(وإذا كان كتاب «جوهر المسيحية» نافيا، لا متدينا، ملحدا، فلأن الإلحاد هو جوهر الدين لأن الدين في جوهره وليس في صورته. وصياغاته هو الإنسان، الوجود والإنسان في إنسانيته وألوهيته. وان لم يقتنع أحد بذلك فعليه تفنيد حجج فيورباخ العقلية وبراهينه التاريخية وتحليلاته النفسية ولا تهم سفسطة القضاة أو رياء المرائين أو العبارات التأملية البراقة أو قواعد اللاهوتيين الضحلة). صحيح أن الكتاب ناف، ولكنه ناف للجوهر اللاإنساني للدين وليس نافيا للجوهر الإنساني. لذلك شمل الكتاب جزئين: جزء مثبت، وجزء ناف، وتناول نفس الموضوع على نحوين مختلفين: الأول يعرض للدين في جوهره، والثاني يعرض

للدين في تناقضاته، الأول تطوير وكشف لمفهوم الدين والثاني جدل وهدم للاهوت. الأول هادئ والثاني عنيف، وفي كليهما معركة. الأول يبين أن المعنى الحقيقي للثيولوجيا هي الانثروبولوجيا وأنه لا يوجد فرق بين صفحات الوجود الإلهي والوجود الإنساني، المحمولات تعبر عن جوهر الموضوع (ويمكن الاستشهاد في ذلك بالتحليلات الأولى لأرسطو أو بمقدمة فورفوريوس)، ولا فرق بين ذات الله ووجوده من ناحية وذات الإنسان ووجوده من ناحية أخرى. ومن ثم فلا فرق بين المحمولات الإلهية والمحمولات الإنسانية. يثبت الجزء الأول أن ابن الله هو الابن الحقيقي أي إبن الإنسان وأن الدين يخطيء بتصوره هذه البنوة في الله بالفعل. ويثبت الجزء الثاني أن ابن الله في الدين ليس ابنا طبيعيا وبالتالي يكون معارضا للطبيعة والعقل. يعطي الجزء الأول البرهان المباشر، ويعطي الثاني البرهان غير المباشر.

الجزء الثاني عود إلى الأول، يبين الثاني الزيف بينما يكشف الأول الحقيقة. الأول عن الدين والثاني عن اللاهوت. ولا يعني اللاهوت هذا المعنى الضيق عن اللاهوتيين الحرفيين بل يشمل أيضا الفلسفة التأملية، وعلم اللاهوت. فالمهم هو الأصل لا الفرع، المبدأ وليس الأشخاص، والعصور والأماكن. لو كان «جوهر المسيحية» به الجزء الثاني فقط لكان نافيا ولكان الله عدما، والثالوث عدما، وكلام الله عدما، ولكنه اثبت أن الدين له أساس في الوجود الإنساني الحق. والحقيقة أن فيورباخ يرفع الانثروبولوجيا إلى مستوى الثيولوجيا كما ترفع المسيحية الإنسان إلى مستوى الله. إن الدين هو الروح الإنساني ولكن الحلم لا يكون في السماء بل على الأرض. المهم هو قلب النظرة من الداخل إلى الخارج، وفتح على الدين، وتحويل موضوع التمثل إلى موضوع فعلي.

ولكن العصر ما زال يفضل الصورة على الشيء، والنسخة على الأصل، والتمثل على الواقع، والظاهر على الوجود. الدين وهم. والحقيقة دنيوية، ولكن العصر لم يحتفظ من الدين الا بالغباء. وتجد الكنيسة شرعيتها في هذا المظهر. وتجد الطقوس دلالتها لو تم تفسيرها على نحو انثروبولوجي خالص. فالخمر والخبز ليسا الا في التمثل والخيال، والدين والفلسفة التأملية يتعاملان مع الوهم والخيال ولا يتعاملان مع الواقع والحس. لقد طالب لوثر من قبل بالعودة إلى العالم، فالخبز يعني الطعام، والماء يعني الشراب، والعماد يعني الاستحمام. لا يهم الأصل الوثني لهذه الطقوس، شرب الدم وأكل لحم الضحايا بل المهم دلالتها بالنسبة للإنسان. كما لايهم بيان تناقضات معجزات المسيح بل المهم بيان دلالتها الإنسانية الخالصة. يريد فيورباخ العود إلى ماء الايونيين عند طاليس، الماء البارد للعقل الطبيعي حيث تنشأ الأشياء. فالماء فقط ليس سبب النماء ودورة الحياة بل هو أيضا علاج للنفس والعين. الماء يساعدنا على اكتشاف الطبيعة وسبر غور الوعي الذاتي. الماء يطهر الإنسان من الخوف والأوهام الناشئة عما يأتي من فوق الطبيعة. **﴿وجعلنا من الماء كل شيء حي﴾** (٢١ ـ ٣٠).

وتظهر مآسي العصر أيضاً ليس في لا أخلاقيته بل في غياب الروح العلمية. أصبحت الحقيقة حدا للعلم وليست أطلاقاً له من كل الحدود. وعندما يصل العلم إلى الحقيقة ويصبح حقيقة لا يكون علما بل يصبح موضوعا للبوليس. فالبوليس يمثل حدود الحقيقة والعلم، وكأن السلطة السياسية يهمها الإبقاء على الزيف حتى تأمن المعارضة. وبالرغم من أن فيورباخ بوجه عام أعطى تفسيرا لا سياسيا للدين وأعطاه تفسيراً انثروبولوجيا خالصا طبقا للضرورة الخلقية والفلسفية الا أن السياسيين

غضبوا عليه لأنهم يعتبرون الدين أسهل وسيلة لاستبعاد الإنسان سياسيا ولا يودون زعزعته وفهمه الفهم الصحيح. كما غضب عليه من لا يعطون الدين أية أهمية سياسية لأن إعادة تفكير الناس في الدين على نحو شرعي وبعد القضاء على الاغتراب الديني يجعلهم أكثر قدرة على الممارسة السياسية فيثورون ضد الحكام. ويدافعون عن حقوقهم. وغضب عليه أيضاً أصدقاء التنوير والحرية في مبادئ الصناعة والسياسة وأعداؤها في ميدان الدين لأن التنوير الديني يكشف عن مساوئ الليبرالية والنظام الرأسمالي. ويشير فيورباخ في ملاحظة أخيرة أيضاً إلى صلة الدين بالسياسة. فالدين أساس النظم السياسية. وفي الوقت الذي يكون فيه الدين مقدسا نجد تقديس الزواج والملكية وقوانين الدولة. لم تكن الملكية مقدسة لأنها شريعة إلهية بل تم تقديسها أولاً باعتبارها شريعة إلهية. لم يطور فيورباخ هذه العلاقة كما طورها ماركس بعد ذلك، وظل بروتستانتيا حرا يؤسس الدين على الأخلاق.

٤ ـ الاغتراب في ماهية الإنسان وجوهر الدين: يبدأ فيورباخ كتابه «جوهر المسيحية» بتمهيد عن ماهية الإنسان بوجه عام وجوهرية الدين بوجه عام، ويستعمل لكليهما كلمة Wesen وهي الثنائية التي سيتبعها فيما بعد في تقسيم الكتاب بين الماهية الحقيقية أي أنثروبولوجيا الدين والماهية المزيفة أي ثيولوجيا الدين، فيبدأ بالإثبات وهو الإنسان ويثني بالنفي وهو الله.

فما هي ماهية الإنسان بوجه عام؟ يرى فيورباخ أن التدين هو الذي يميز الإنسان عن الحيوان. ويرجع هذا التمييز إلى أن الانسان لديه شعور أو وعي بالمعنى الدقيق وليس مجموعة الاحساسات والادراكات والأحكام أي مجموعة الوظائف النفسية. ولا يتأتى الوعي الا لوجود

تكون ماهيته عين موضوعه. فالعلم الإنساني هو الوعي بالأجناس في حين أن الحيوان لا يدرك الا نفسه، عند الحيوان الحياة الداخلية والحياة الخارجية شيء واحد، وعند الإنسان تتميز الحياة الداخلية عن الحياة الخارجية، فالحياة الداخلية هي علاقته بجنسه وماهيته والتعبير عن ذلك بالفكر واللغة. الإنسان هو الأنا والآخر، وهو الذات والموضوع، هو الموضوع والمحمول. ليس الفرق بين الإنسان والحيوان في التدين فقط فالدين هو الوعي باللانهائي، ومن ثم يكون وعي الإنسان بماهيته لا نهائيا دون أن يكون ذلك وعيا بموجود لا نهائي. الوعي هو وعي باللانهائي، وهو ما يقابل الغريزة عند الحشرات. الوعي باللانهائي هو الوعي بلانهائية الوعي. وفي الوعي باللانهائي يكون موضوع الوجود الواعي واعيا بذاته. الإنسان بلا موضوع لا يكون شيئا، فهذا ما تؤكده حياة العظماء. يشعر العظيم أن له رسالة عليه أن يحققها وهي الهدف الأسمى من نشاطه. تكون ماهيته وتكون في علاقة جوهرية وضرورية معه. ماهية الإنسان وجوده وغايته وموضوعه، وتتوحد الماهية والوجود كما يتوحد الذات والموضوع في الانسان. فيصبح الانسان إذا واعيا بذاته عن طريق الموضوع. والوعي بالموضوع هو وعي بالذات. يمكن معرفة الانسان إذاً ابتداءً ا من الموضوع. وفيه تبدو الماهية، فالموضوع هو الماهية عندما تظهر، أنانيته الحقيقية الموضوعية. وهذا ينطبق على الموضوعات الروحية والموضوعات الحسية على حد سواء. وهنا يأخذ سقراط «أعرف نفسك بنفسك» معنى انطولوجيا جديدا.

ماهية الإنسان هي جنسه أو الإنسانية: العقل، والارادة، والقلب. العقل وظيفته الفكر، والارادة للاجتهاد، والفعل والسلوك، والقلب هو الحب. وهنا يعود فيورباخ من جديد الى قوى النفس الثلاث عند

أفلاطون دون تمييز بين النفس والبدن أو بين المثال والواقع. العقل والإرادة والقلب ثلاث كمالات أو ملكات سامية تكون الماهية المطلقة للإنسان من حيث هو إنسان، وتكون الغاية من وجوده. فالإنسان يوجد كي يعرف ويحب ويفعل. الغاية من المعرفة المعرفة، ومن الإرادة الإرادة، ومن الحب الحب، وهي نفس الصفات: حقيقي، كامل، الهي. نستعملها عندما نصف الشيء في ذاته. هو الثالوث الالهي الذي يجمع بين العقل والحب والارادة كما قال أوغسطين من قبل شارحا التثليث المسيحي. هذه الصفات الثلاث ليست مجرد كمالات يتمتع بها الانسان بل قدرات الهية مطلقة لا يمكن للانسان مقاومتها. كيف يقاوم الحب الحب، والمعرفة المعرفة، والارادة الارادة؟ ان الحب يدفع الانسان الى الموت في سبيل من يحب، والفكر يدفع الانسان الى أن يفكر، والحياة تدفع الانسان الى أن يفعل.

الوجود المطلق إذن وهو اله الانسان، هو عين ماهيته، وموضوعه ماهية وقوة ومعرفة وارادة، حبه هو معرفته وارادته وحبه. التناهي هو العدم ولا يمكن أن يكون الانسان واعيا بالتناهي والا كان عدما. الوعي هو ظهور الذات، وتأكيد الذات، وحب الذات، والانشراح بكماله الخاص. الوعي علامة مميزة لوجود كامل، والوجود خير. التناهي سقوط وتفاهة وعار وقلق، ثم يمتد التناهي للماهية محوا للعار! وياللعار!

كل وجود مكتف بذاته، كل موجود له الهه أي وجوده الاعظم في ذاته. وكل تحديد هو بالنسبة للاخر الخارجي الاعظم منه كما يظهر في مقارنة الحيوانات بالحشرات وكما يفعل دارون في وصف تطور الاحياء فيما بعد. ان الذي يجعل الموجود موجوداً هو عبقريته وقوته وغناه وجماله، فكيف يكون الوجود عدما عاجزاً؟ وكأن فيورباخ هنا يوحي

بلغة نيتشه وبرجسون وبما سيقوله اقبال عن الذاتية فيما بعد. وما يثبته الوجود لا يمكن للذهن نفيه، فمقياس الوجود هو مقياس الذهن. وكلما امتد الوجود الى مالانهاية كان هو الله. ولا يمكن الفصل بين الذهن والوجود الا على نحو ظاهري تعسفي، وهو الدرس المستفاد من هيجل. فلو فكر الانسان في اللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الفكر. واذ ا شعر باللانهائي فان ذلك اثبات للانهائي في الشعور. موضوع العقل هو العقل موضوعا لنفسه. وموضوع العاطفة هي العاطفة موضوعا لنفسها. ان حوار الفيلسوف هو في الحقيقة مونولوج العقل. الفكر لا يتحدث الا مع الفكر. فالعقل وحده هو موضوع العقل.

الإنسان إذاً مجموعة من الصفات أو الملكات: الصفاء، العقلانية، النزاهة في المسرات والانفعالات. ولكن الإنسان يرى، والعين ترى ماهيتها، وكان الفلاسفة علماء فلك من أجل العين، فالعين هي الطبيعة السماوية. ولكن العاطفة هي الملكة الأساسية في الدين، ولا تعبر ماهية الله الا عن ماهية العاطفة. العاطفة هي «العضو الإلهي». العاطفة هي النبل والعظمة أي الإلهي في الإنسان. والله هو العاطفة الخالصة اللانهائية الحرة. العاطفة ملحدة من وجهة نظر الارثوذكسية لأنها ترفض الله الموضوعي، وتجعل نفسها هي الله. والحقيقة ان نفي العاطفة نفي لله، وهذا هو الإلحاد الديني. وما يقال عن العاطفة يقال على باقي الملكات في الإنسان: العقل والإرادة.

من هذا التحليل الذي يبدو فيه فيورباخ معاصرا للغاية، هيجليا امتد لبرجسون ونيتشه وهوسرل وهيدجر، يوحد بين الذات والموضوع، بين الفكر والواقع، بين الماهية والوجود، يهدف فيورباخ إلى وصف

الإنسان الحقيقي قبل أن يتزيف ويغترب عندما يكون واعيا بذاته، ووعيه ذاته،في وحدته الداخلية قبل أن يفصمها الاغتراب الديني، ويبدأ بالعاطفة وهي نقطة البداية في الاغتراب والتي من خلالها يحدث الانفصام والوقوع في الوهم، وهو ما ظهر بالتفصيل عند شليرماخر في «مقال في الدين».

فاذا كانت ماهية الإنسان هي انه وعي يتحدى الذات فيه بالموضوع فما هو جوهر الدين؟في ماهية الإنسان بوجه عام تم تحديد علاقة الإنسان بالموضوع بوجه عام. ولكن ما هي علاقة الإنسان بالموضوع الديني بوجه خاص؟ في علاقة الإنسان بالموضوعات لا ينفصل الوعي بالذات عن الوعي بالموضوع، ولكن في حالة الموضوع الديني يتحدى الوعي مباشرة بالوعي بالذات. فإذا وجد الموضوع الحسي خارج الإنسان فان الموضوع الديني يوجد في داخله. وهو كما يقول أوغسطين أسهل في معرفته من الموضوعات الخارجية. الموضوع الخارجي محايد ومستقل عن الاعتقاد والحكم في حين أن موضوع الدين موضوع اختياري، الموجود الأول، الأفضل والأسمى، ويتضمن حكما نقديا يقوم على التمييز بين الإلهي واللاإلهى. وهنا تبدو أهمية قضية أن موضوع الإنسان ليس إلا الماهية الموضوعية ذاتها.الوعي بالله إذا هو وعي الإنسان بذاته، ومعرفة الله هي معرفة الإنسان بذاته. ابتداء من الله تعرف نفسك، والعكس صحيح. كلاهما واحد.

إن الله بالنسبة للإنسان هو روحه ونفسه، والإنسان بالنسبة إلى نفسه هو الروح والنفس والقلب، وهذا الله هو الداخلية التي تظهر في الإنسان،والدين هو ظهور كنوز الإنسان، والاعتراف بأخطاره الزمنية، والإقرار العلني بأسرار الحب.

وقد لا يشعر الإنسان أن وعيه بالله هو وعيه بذاته. لذلك يمكن القول بأن الدين هو وعي الإنسان بذاته على نحو غير مباشر. ولذلك أيضا سبق الدين الفلسفة وسبق الخارج الداخل. الدين هو ماهية الإنسانية وهي في دور طفولتها[١]. يرى الإنسان ماهيته خارجا عن ذاته. لذلك وقع الدين الأول في الوثنية وعبادة الأصنام. فقد عبد الإنسان ماهيته،وتموضع الإنسان دون أن يعي ماهيته. ثم تقدم الدين أي تقدم الوعي بالذات، وعي الإنسان بذاته. فرفض الدين السابق متصورا أنه حصل على موضوع أسمى وأعلى من قوانين الطبيعة، وأعتقد أنه من خارج الطبيعة مع أن الطبيعة هي الأساس. يرمي فيورباخ من ذلك إلى بيان أن التعارض بين الإلهي والإنساني مجرد وهم لان الدين هو علاقة الإنسان بذاته، وذاته كموجود آخر، فالوجود الإلهي ليس الا ماهية الإنسان مستقلة عن حدوث الإنسان الفردي الواقعي الموضوعي المجسم. فكل تحديدات الوجود الإنساني هي تحديدات لماهية الإنسان. ولا يتعلق الأمر بالمحمولات فقط بل يمتد إلى الموضوع ذاته. وبالتالي فنفي الذات الحاد ولا تدين أكثر من نفي الصفات. ولكن إلغاء الصفات إلغاء للذات لأن الصفات هي التي تحدث الأثر والفاعلية وكما تقول المعتزلة. نفي الصفات نفي للذات. والذات بلا صفات موجود غير موضوعي، والموجود غير الموضوعي عدم وجود. وعلى عكس إثبات الصفات ثم إثبات الذات، وكما تقول الاشاعرة، هذا النفي نتاج العصر الحديث.

---

(١) هذا ما استفادة فيورباخ من لسنج وفلسفة التنوير. انظر كتابنا: لسنج: تربية الجنس البشري، دار الثقافة الجديدة، القاهرة ١٩٧٧.

يتحول الله إلى موضوع عندما لا يصبح موضوعا للمعرفة مع أن هذا العجز نفي لله، كما يمكن نفي صفات الله عن طريق التجسيم والتشبيه وإرجاعها إلى الإنسان. ولكن الفرق بين الله في ذاته والله بالنسبة للإنسان يدمر هذا الموقف الديني. ولكن يظل المتدين سعيدا لأن الله اله له، وهي سعادة وهمية. يود كل دين التوحيد بين الله في ذاته والله بالنسبة للإنسان والا ظهر الشك واللاتدين، وكلاهما ضد الدين. لو كان الله موضوعا للعصفور فانه لن يكون موضوعا الا من حيث أن له جناح، فالعصفور لا يعلم وجودا أكثر سعادة من الوجود الجنح: : : !

الصفات الإلهية إذا صفات إنسانية، وعدم الاعتراف بذلك شك وعدم اعتقاد بل جبن وضعف وخنوع. وإذا كانت الصفات إنسانية فالذات أيضاً إنسانية. يجعل الإنسان الحب صفة لله لأنه يحب. ويتصور الإنسان حكيما خيرا لأن الإنسان يتصور الحكمة والخير أسمى ما فيه. ويعتقد أن الله موجود لأنه يوجد. والفرق بين الاثنين هو أن عزو الصفات لله بالتوسط وللإنسان بالمباشرة. الصفة حقيقة الذات، والذات صفة مشخصة. الذات والصفة مثل الوجود والماهية، ونفي احدهما نفي للآخر. وماذا يبقى من الذات الإنسانية لو انتزعنا عنها صفاتها؟كما أننا في لغتنا العادية نستبدل بالذات الإلهية صفاتها. هذا التميز بين الإنسان والله لا يوجد الا في هذا العالم ففي العالم الآخر لا يكون للإنسان إرادة أو عقل أو حب مستقل. فالأرض أو وجود الإنسان في العالم هو سبب الاغتراب أي تمايز الذات عن صفاتها ثم تشخيص صفاتها في ذات مستقلة عنها.

أن يقين الإنسان بوجود الله هو يقينه بوجود ذاته، وليس يقينه بوجود ذات الله، كما أن يقين الإنسان بصفات الله هو يقينه بصفاته

وليس يقينه بصفات الله. فهو يقين غير مباشر. وحقيقة الذات والصفات الإنسانية هي الضمان الوحيد لوجود الذات والصفات الإلهية. حلما أو تمثلا. فالوجود هو الحقيقة. في البداية يقيم الإنسان الحقيقة على الوجود ثم يقيم فيما بعد الوجود على الحقيقة. فالله هو ماهية الإنسان المدرك كحقيقة عظمى. والدين هو الحدس المطابق لوجود الإنسان. الشك في الله إذن شك في الذات. ويتضح تماثل الذات والموضوع بصورة أفضل في تطور الدين المتماثل مع تطور الحضارة الإنسانية. فاذا كانت صفة الإنسانية بدائية كانت صفة الله بدائية كذلك. والملحد العادي هو الذي يلغي صفات الله في حين أن الملحد الحقيقي هو الذي يلغي صفات الإنسان. ليس للدين مضمون خاص به، ولا يوجد في الدين الا ما يوجد في الانسان في وعيه بذاته ووعيه بالعالم. ونحن لا نعرف من الله الا الصفات الانسانية. أما باقي الصفات التي لا تشابه الانسان فلا نعلمها. وهذا أيضاً سر إنساني، فالإنسان لا نهاية لصفاته ولغناه. وقد جعل اسبينوزا لله عدداً لا نهائيا من الصفات لم يعد منها الا الفكر والامتداد. والصفات شخصية وليس ميتافيزيقية. والله شخص، مشرع، قديس، عادل، خير، رحيم، أب للبشر. وهي كلها صفات إنسانية.

(ولكن اللاهوتي يرفض هذا التوحيد بين الله والإنسان، ويعطي لله ما يسلبه عن الإنسان، ويعطي للإنسان ما يسلبه عن الله. وهذه سرقة ذهنية وسادية نفسية. أما الراهب فانه يعوض عن حبه الجنسي المفقود وحبه الإنساني حبه لله وللسماء وللعذراء. تغيب عنه المرأة الحقيقية فتحضر له المرأة المثالية وكلما ضحينا بالحس أصبح الله الذي نضحي لأجله بالحس حسيا، فالراهبة عروس الله، لها زوج سماوي

وكأن فيورباخ هنا يسبق فرويد وما يقوله في الكبت والحرمان والتعويض والإعلاء. يثبت الإنسان لله إذن ما ينفيه عن نفسه. وبالتالي يكون الدين تجريداً للإنسان، واغتراب عنه، وتزييف له. إن أفكار الإنسان عن الله من الأرض وليست من السماء،فالله يقوم بما يقوم به الإنسان، يحب ويعلم، وبالتالي يذكر الإنسان ذاته كلما أثبت الله. والحقيقة ان الإنسان هو الرضا الذاتي للأنانية الشخصية. ينكر الدين الخير كصفة للإنسان فالإنسان شرير فاسد،عاجز عن فعل الخير،والله وحده هو الخير المقدس نفيٌ لخطيئة الانسان، ونفي الخطيئة فصل الوجود عن الماهية وهما متحدان. والحقيقة أن اعتبار الانسان عاجزا عن فعل الخير يؤدي إلى اعتبار الله كذلك وهذا هو الإلحاد. فالدين مقدمة للإلحاد.وهذا هو معنى الصراع القديم بين أغسطين وبلاجيوس.فقد جعل بلاجيوس الانسان إلهياً في حين جعل أوغسطين الإله إنساناً. والأوغسطينية بلاجية مقلوبة، ما جعله بلاجيوس ذاتا جعله أوغسطين موضوعا. أوغسطين يعطي الله ويسلب عن الانسان، وبلاجيوس سلب الله وأعطى الانسان.أوغسطين ممثل اللاهوتي المغترب، وبلاجيوس هو الانثروبولوجي الفيورباخي. أوغسطين هو اللاهوت المقلوب، وبلاجيوس هو الانثروبولوجي.أوغسطين هو المزيف، وبلاجيوس هو الصحيح).

(الله هو ماهية الانسان الذاتية، وكلما كان الله انسانيا كان ذاتيا. كما أن الانسان لايرى الا ذاته فان الله لا يرى ايضا الا ذاته أي الانسان فالانسان موضوع الله. ثم يغترب الانسان. وينزع ماهيته وجهوده من ذاته بفعلي الجذب والطرد. ويصبح الله الذي كان يفعل في ومعي وبي وعلي ولي وقد خرج من أحشائي ويغترب الإنسان. لا يعود التقدم

للبشرية الا إذا استرد الانسان من أحشائه المنشورة خارجه بعد بقر بطنه واسترد صفاته. وهذا هو تطور الدين من اليهودية إلى المسيحية، ونقول أيضا ومن المسيحية إلى الإسلام لدينا أو إلى التنوير لديهم. فقد كان الله كل شيء في اليهودية حتى في الطعام ثم أصبح الله في الإنسان في المسيحية ثم أصبح الله هو الإنسان في الإسلام وعند فيورباخ. وبالتالي يكون الحاد اليوم هو دين الغد).

ثانيا: الجوهر الحقيقي أي أنثروبولوجيا الدين:

يضم «جوهر المسيحية» قسمين أساسيين: الأول، الجوهر الحقيقي أي أنثروبولوجيا الدين، والثاني الجوهر المزيف ثيولوجيا الدين. يبدأ فيورباخ بالإيجاب قبل السلب، وبالإثبات قبل النفي، فالاغتراب الديني يتمثل في ثيولوجيا الدين، وهو موقف ديني مزيف نتج عن تصوير الثيولوجيا على أنها علم الله يتحدث عن ذات الله وصفاته وأفعاله، ويجعل الله موضوعا مستقلا عن الإنسان، متجسما في وثن نفسي مشخص في الخارج في حين أن الدين في وصفه الصحيح وهو أنثروبولوجيا الدين موقف إنساني صحيح يرجع للذات ما سلب عنها من قبل، ويعيد إلى الإنسان أخص خصائصه وهي الصفات مثل الوجود والكمال. يصف فيورباخ الوضع الصحيح أولا ثم الوضع المزيف ثانيا كي يبين الاغتراب الديني أي انحراف الإنسان خارجا عن ذاته ومتعاليا عليها. فالاغتراب طارئ على الصحيح وليس ناشئا منذ البداية كما يقول الوجوديون: إن الإنسان يوجد في العالم مغتربا. ويكون القضاء على الاغتراب والعود إلى الحقيقي هو عود إلى طبائع الأشياء. الصحيح هو الأساس، والاغتراب هو العرض. وإذا كنا جميعا

مازلنا مغتربين فان تطورنا يشير إلى العودة إلى الأساس. فالانثروبولوجيا هي علم المستقبل، ومبادئ فلسفة المستقبل.

ويعرض فيورباخ لموضوعات الدين الحقيقي: الله كمبدأ وكقانون وكعاطفة وكمال وكوحدة وكصفات مثل الكلام الخلق والعناية والقدرة. كما يتحدث عن الإنسان: إيمانه وبعثه وخلوده، مبينا إن الدين في جوهره هو أنثروبولوجيا أي وصف للإنسان قبل أن يقع فريسة للاغتراب.

١ ـ **الله كموجود ذهني**: لما كان الدين هو قسمة الإنسان على نفسه، فالله غير الإنسان والإنسان غير الله، فالله كامل والإنسان ناقص. لقد قسم الإنسان نفسه إلى وجود وماهية. وأعطى لنفسه الوجود الناقص ولله الماهية الكاملة. وقد تم ذلك بفعل الذهن. وأصبح موجودا ذهنيا بفعل العقل. حدث ذلك عند اليونان والمسلمين والمسيحيين المتأخرين كما حصل في الفلسفة العقلية الأوربية. يجهل العقل الآلام والقلب والرغبات والوقائع الخاصة ولا يقدم إلا العموميات. أصبح الله لا شخصيا غير مجسم، منزها عن أوصاف التشبيه، لا ينفعل ولا يخضع للاهواء، ماهية مجردة لانهائيا ولا ماديا، لا حسيا، لا يمكن تصوره، ولا يعرف إلا بالتجريد، وعن طريق السلب. الله فكر عام، ضرورة خاصة. الذهن مقياس للواقع، وكل ما يخرج عن الذهن فهو عدم الذهن. هو الانطولوجيا القديمة التي خرج منها اللاهوت الانطولوجي الذي يستنبط وجود الله من ماهيته في الذهن كما هو الحال في الدليل الانطولوجي عند أنسليم وديكارت. لقد كان ذلك نصراً كبيراً على الوثنية الحسية الخارجية. ولكن الصنم الحسي تحول إلى وثن عقلي يعزى إليه الوجود. إن وحدة الله من وحدة الذهن، ولانهائية الله من لانهائية

الذهن في مقابل التناهي والتعدد. وقد هدم كانط الدليل الانطولوجي مثبتا استحالة استنباط الوجود من الفكر، والموضوع من المحمول. يقول كانط: عندما أفكر أكن على وعي بان هناك ذاتا تفكر وليس شيئا آخر، وبالتالي فأنا جوهر، أو نقد لذاتي دون أن أكون محمولا لموضوع آخر. ويخلص فيورباخ من هذا التحليل بأن الله ماهية الانسان بعد أن تم تجريدها في الذهن. وبالتالي يعني قدرة الذهن على إدراك الماهيات، وهي حقيقة إنسانية متضمنة في نظرية المعرفة.

٢ ـ سر التجسد أو الله كموجود خلقي أو قانون: الله من حيث هو كامل أخلاقياً ليس الا الفكرة أو الماهية المتحققة في القانون الأخلاقي، فالله ليس فقط ماهية عقلية مجردة أو مبدأ عقليا خالصا ولكنه أيضاً قانونا خلقي أو مبدأ عقلي يظهر في سلوك الانسان الأخلاقي. فالوجود الأخلاقي للإنسان موضوع كموجود مطلق لأن الله الأخلاقي يتطلب أن يكون الانسان مثله. «الله مقدس ويجب أن نكون مقدسين مثلما هو مقدس». يقول كانط يمكن أن يقال أن الله هو القانون الخلقي ذاته ولكن تم تشخيصه بالفكر. ولكن هذا الموجود الكامل يتركنا باردين، فارغين، فنصبح وعيا بلا قلب. الذهن يحكم طبقا للقانون، والإنسان يعيش بالقلب. القانون يخضع الانسان والقلب يحرره. إن الحب وحده هو الذي يجعل العندليب مغنيا. القانون يقهر الانسان فيقابله الانسان بالتوبة والاستغفار. نفي الانسان إذا هو نفي للدين. ولما كان الانسان هو حياته الباطنية فان الله يظهر من خلالها. ولد الانسان في الألوهية والألوهية وطنه. يوجد حيث نشأ. الله اذن فكرة وقانون أو كما نقول عقيدة وشريعة للإنسان.

٣ ـ الله كموجود قلبي: ليس الله فقط مبدأ عقليا وقانونا خلقيا

بل هو ايضا حب الهي. فالحب وسيلة التصالح بين الانسان والله أي بين الانسان ونفسه. والتجسد هو الظهور الحسي الفعلي للطبيعة الانسانية لله بفعل الحب. لم يظهر الله كانسان لنفسه بل لحاجة الانسان الملحة للحب.

كان الله إلهاً إنسانيا قبل أن يصبح إلهاً فعليا، وفعل ذلك بواقع من رحمته نظرا للحاجة الانسانية وللشقاء الإنساني. التجسد دمعة ساخنة إلهية على وجه العالم، وجود مفعم بالعواطف الانسانية بل وجود إنساني خالص. كان الانسان إلهاً قبل أن يصبح الله إنساناً وليس كما قال أوغسطين أصبح الله إنساناً حتى يصبح الله إنساناً. فألوهية الانسان سابقة على إنسانية الله لأن ألوهية الانسان هي التي جعلت الله إنساناً. يقول اللاهوت إن الشخص الثاني هو الذي تجسد. والحقيقة أن الشخص الأول أي الله نفسه وليس الابن أو الروح القدس. ولكن ليس التجسد واقعة مادية تاريخية كما يدعي اللاهوت، فهذه هي المادية الفجة، بل حقيقة إنسانية خالصة، وهذا ماتضفيه الانثروبولوجيا على الفلسفة التأملية. لا تعتبر الانثروبولوجيا الصيرورة في الإنسان سرا خاصا مدهشا كما هو الحال في الفلسفة التأملية ذات المظهر الصوفي بل تقضي على السر فوق الطبيعي، وتنقد العقيدة. وتحللها إلى عناصرها الطبيعية المفرطة في الانسان إلى داخله وبؤرته وهو الحب.

(تعني العقيدة أن الله هو الحب، وأن الحب جعل الله يتخارج عن هويته، فالحب أقوى من الله وكما قال القديس برنارد: اذا لم تضح بالله من أجل الحب فاننا نضحي بالحب من أجل الله. الله ليس محايدا، ليس بعيدا، فكل صلاة هي تجسد لله، والله ذو شفقة وعطف وحنان. الصلاة تقرب الله للشقاء الإنساني، فالله يحب الانسان. له ابن

والله أب. علاقة الله بالإنسان في التجسد علاقة الأب بالابن، علاقة حب وعاطفة وشفقة وليست تناقضا كما تدعي الفلسفة التأملية. الحب وحده هو قلب الانسان. واذا كان الله يحب الانسان فالإنسان هو قلب الله. وليس حب الله للانسان هو حب الانسان لنفسه متموضعا ومحدسا كحقيقة مطلقة؟ ولقد أدرك لوثر من قبل أن المسيحية هي دين القلب، فمن يدرك في قلبه هذه الحقيقة أن الله أصبح إنساناً يجب عليه باسم الجسد والدم أن يحب في هذا العالم كل جسد ودم ولا يعادي أي انسان حتى يكون له مكان في العالم الآخر على يمين الله. سر التجسد اذاً هو الله كموجود قلبي).

٤ ـ **سر الله المتألم**: من تحديدات الله الذي يصبح إنساناً أن المسيح هو الألم. الله يتألم من أجل الاخرين وليس في ذاته، وهذا يعني أن التألم من أجل الاخرين الهي. ولما كان الله هو مجموع الكلمات الانسانية والله المسيح هو مجموع الشقاء الانساني فان الكمال يغطي على الحب، ويتأكد الحب في الالم. الالم خلقي وارادي كما هو معروف في آلام الحب، قوة التضحية من أجل خير الآخر.

ان تاريخ المسيحية هو تاريخ آلام الإنسانية في حين أن تاريخ الوثنية هو تاريخ الملذات الحسية. والمسيح على الصليب لا يمثل المخلص بقدر ما يمثل المصلوب المتألم. ومن ثم صلب الذات ألم في حين أن الصور الدينية في الوثنية كما لاحظ أوغسطين وعدد من آباء الكنيسة يدعون إلى الإباحية. وكما أن سقراط يفرغ الروح من الآلام ويعيش في بهجة الموت فان المسيحي يصيح «لو كان بالامكان إبعاد هذا الكأس عني» كما صاح المسيح على الصليب. الله يتألم يعني أن الله قلب، فالقلب هو الألم، والموجود بلا الم موجود بلا قلب. سر الله

المتألم هو سر الحساسية، والله المتألم هو اله حساسية، اله حسي. الدين إذاً هو انعكاس الوجود الإنساني في ذاته، فالله مرآة الإنسان. ولا يستطيع الإنسان أن يعتقد شيئا الا إذا كان في وجوده الخاص. ففي الإنسان توجد وحدة الطبيعة والروح، وما يعتبره الإنسان روحا هو جزء من طبيعته. الذي يتألم هو الإنسان وليس المسيح.

٥ ـ **سر التثليث وأم الإله**: كما كان الوجود الكلي هو الذي يعبر عن الإنسان الكلي فان وعي الإنسان بشموله هو الوعي بالتثليث. يرجع التثليث إلى الوحدة بين التحديدات أو القوى التي تظن إنها منفصلة. يعني التثليث وحدة الشخصية الإنسانية في مقابل تعدد قواها، ووحدة الجماعة الإنسانية في مقابل تكاثر أفرادها. التثليث صورة لشيء حقيقي واقعي كما قال أوغسطين من قبل، مثل الروح والذهن والذاكرة والإرادة والحب. تموضع الوعي بالذات هو أول شخص في التثليث، الوعي بالذات الإلهية ليس الا الوعي باعتباره ماهية مطلقة أو إلهية. التثليث هو الوحدة بين الأنا والأنت. الله الأب هو الأنا، والله الابن هو الأنت، الأنا الذهني، والأنت هو الحب. واجتماع الذهن والحب أو الأنا والأنت هو الروح أو الإنسان. والله الذي يستبعد الحب والآخر والجماعة اله متعسف. ان الحياة المشتركة هي وحدها الحياة الإلهية الحقيقية المكتفية بذاتها. وهذه هي حقيقة التثليث على نحو غير مباشر أي مقلوبة من الانثروبولوجيا إلى الثيولوجيا. الروح القدس هي الوحدة بين الله والإنسان. والحقيقة لا يوجد الا شخصان، والثالث هو الحس أو العلاقة بينهما. ولما كان الحب هو القلب، والقلب هو الإنسان أصبح الشخص الثاني هو التأكيد الذاتي للإنسان، وهو الذي يشارك في الجماعة. هو الحرارة، والأب هو النور، والنور صفة للابن. الابن هو

لوعة الحب والحماس. الابن هو الله المتجسد، إنكار الله الأصلي، نفي الله لله.

فإذا كان الابن متناهيا يكون الله بلا أساس، لا يستولي الابن على القلب لأن الأب الحقيقي للابن الإلهي هو القلب الإنساني لأن الابن ليس الا القلب الإلهي أي القلب الإنساني موضوعا لذاته كموجود الهي. فالأب والابن في التثليث ليس لهما معنى مجازي بل لهما معنى حقيقي. التثليث إذن تموضع الدين داخل الدين. ولما كان الحب في حاجة إلى شخص أنثوي لأن الروح القدس غامض وعام كانت مريم هي التوسط بين الأب والابن. لم تكن مريم في علاقة مباشرة لأن المسيحيين يتصورون العلاقة بين الرجل والمرأة خطيئة. ولما كان الحب بلا طبيعة وهم وخداع وسراب فقد أزاحت البروتستانتية أم الإله جانبا بالرغم من عودتها الآن. لم تكن البروتستانتية في حاجة إلى أم سماوية لأنها استقبلت بالأحضان الأم الأرضية لرفضها نظام الرهبنة وعزوبية القساوسة. التثليث لا يعني هذا المعنى الا في الكاثوليكية، وأم الإله لا تعني شيئا الا للراهبات والرهبان تعويضا عن الحرمان أو في أحسن الأحوال بعلاء وتساوم بالغريزة. ويعني التثليث بوجه عام الغنى في مواجهة الفقر، والإشباع في مقابل الحرمان، والجماعة كنقيص للعزلة، والحس الذي يعكس المجرد. وكلما كانت الحياة فارغة امتلأ الدين. الفقير وحده له غنى، فالله يكفل نقص الإنسان. ما يغيب عن الإنسان يوجد في الله، وما يحضر في الانسان يغيب عن الله. هذه الدلالة العملية لهذه القضية النظرية.

٦ ـ **سر اللوجوس والصورة الإلهية**: اذا كانت الدلالة الجوهرية للتثليث تخص الشخص الثاني فان المعركة في المسيحية كانت حول ابن

الله Homoiousios المتحد معه في الجوهر Homoousios (بفارق i). فالله مجرد وبارد بلا صورة. والصورة مصدرها الخيال. والشخص الثاني في الله من قوة الخيال. فالابن صورة الله، يتعلق بوجوده. ووجوده صورة الله لتخيل الله. والصورة تحل محل الشيء ثم تأتي عبادة المقدس في صورة كعبادة الصورة كمقدس. فالصورة جوهر الدين. وقد اعترف القديس جورجوار النيسي أن تمثل قربان إسحاق (إسماعيل) جعله يذرف الدمع ويجعل هذا التاريخ المقدس حيا. فالابن كلمة الله هي صورة الكلمة verbe، صورة مجردة خيالية تعني التعبير، فالحالم يتكلم، والمجنون يتكلم، والشاعر يتكلم، الكلمة تعني التخارج باللغة. الكلمة ثورة تعبير وإيصال. الكلمة تحرر للإنسان. والذي لا يستطيع أن يتخارج يكون عبدا. الكلمة فعل الحرية. الكلمة حرية. الكلمة حضارة. كلمة الله هي إلهية الكلمة. وهكذا تجد العقيدة حقيقتها في الإنسان.

٧ ـ **سر المبدأ الخالق للعلم في الله**: طالما أن الله يكشف عن ذاته ويتخارج ويعبر عن نفسه فان الشخص الثاني يكون هو المبدأ الخالق للعالم في الله. فالعالم ليس هو الله، هو الآخر، ضد الله. ولكن ما يخرج من الله يظل فيه، ويظل الآخر على وعي بانفصاله عن الله، والله على وعي بتخارجه. التمايز الذاتي Autodifferenciation في الله هو أساس ما يختلف عنه. ولما كان الوعي بالذات أساس العالم نظرا لوحدة الذات والموضوع، فالله يفكر في العالم عندما يفكر في ذاته، على طريقة أرسطو والفلاسفة المسلمين. التفكير تولد، والتفكير في العالم خلقه. الله يفكر ويضع موضوع تفكيره. فالابن هو الله عندما يفكر في ذاته موضوعيا. صورة الله الأولى. وكما يخلق الفكر موضوعه تضع الأنا الآخر. الوعي بالعالم هو وعي بحدودي، فالإنسان هو

الموضوع الأول للإنسان، والإنسان هو اله الإنسان، إذا وجد تحول إلى طبيعة وإذا وجد إنسان آخر فانه يوجد بفعل الإنسان. يتدفأ الإنسان في شمس الإنسان. ولكن لما كان العامي لا يفهم الا إذا تكلم بصوت مسموع لذلك كان هوبز على حق في استنباط الذهن من الآذان، فان الابن هو حكمة الله وعلمه وذهنه أي كل شيء متعلق بالأشياء الروحية. الله والعالم لا يتمايزان الا على نحو مجرد.

٨ ـ **سر التصوف أو سر الطبيعة في الله**: ان نظرية الطبيعة الأبدية في الله، هذه الخيالات الكونية اللاهوتية التي وضعها جاكوب بوهيمه والتي اعاد شلنج صياغتها جديرة بالتحليل النقدي. الله روح خالص، وعي واضح بذاته، شخصية خلقية. وعلى الضد من ذلك الطبيعة مختلطة غامضة لاخلقية أو غير خلقية. ولكن من التناقض صدور غير الخالص من الخالص. والغموض من الوضوح. وبالتالي فان النظرية مادية مغلقة بالتصوف. في هذه النظرية الثنائية في الله يكون الموضوع الحقيقي مرضى pathologique والموضوع المتخيل هو اللاهوت أي أن الباثولوجيا النفسية تحولت إلى ثيولوجيا. فتاريخ المرض الإنساني هو تاريخ المرض الإلهي، وكلاهما مجموعة من الأمراض النفسية والعقلية. وهي نفس الأفكار المختلطة التي تحدث عنا ليبينتز والمأخوذة من جاكوب بوهيمه والتي حاول شلنج تحديثها فتعالى عليها. وكان متدينا ولكن الطبيعة كما وصفها العصر الحديث في مذهب أسبينوزا وفي المادية والتجريبية استولت على شلنج فحاول تفسير الطبيعة على نحو طبيعي. لقد أغنت الطبيعة العواطف الدينية، فالله غني كالأرض، وكل ما في الله في الأرض، وكل ما في الأرض في الله. لقد تصور شلنج العلاقة بينهما عكسية، وهي عند بوهيمه طردية.

(لقد أرادت نظرية الطبيعة في الله تأسيس التأليه في المذهب الطبيعي، فكل ما يمدحه الإنسان ويعظمه هو الله، وما يلومه ويحتقره لا يكون إلهاً. الدين حكم شعوري أو لا شعوري، والحكم يعبر عن موقف. الوجود الإلهي ما هو الا ماهية الإنسان بعد أن تحولت بموت التجريد، روح الإنسان. روح الإنسان المنفصل. في الدين يتحرر الإنسان بحدود الحياة، يترك ما يقهره وما يخدمه وما يؤثر عليه أثرا سيئا. لا يشعر الإنسان بالسعادة الا في الدين، بعبقريته يوم الأحد!)

(وحيث تنتهي الطبيعة يبدأ الله لأن الله هو الحد النهائي للتجريد. ونتيجة لذلك فكل محاولة لتأسيس شخص الله بواسطة الطبيعة فإنها تتأسس على خيط فاسد وسيء بين الدين والفلسفة عن لا وعي وعن غياب كلي للنقد. فيما يتعلق بنشأة الله الشخصي في شخص الله يحتفل الإنسان بغياب تحديداته الخاصة والخارجة على الطبيعة والمستقلة عنه. ولكن الذي يتصور الله كجوهر مثل أسبينوزا سيرفض الله الشخصي أي الله الموضوعي في مقابل الله الذاتي. لذلك كان جاكوب على حق في اعتبار الله شخصيا. ولكن شلنج يدخل بدهاء وخبث الطبيعة في الله الشخصي الذي تكون ماهيته في الشخصية المتحررة التي انفصلت وتم إنقاذها من حدود الطبيعة وبالتالي في التناقض. فإذا كان شلنج قد أراد تفادي القول بالتوحيد بين الله والطبيعة فانه لم يسلم من التناقض والخلط، وكان ينقصه التحليل النفسي والتمييز بين ما هو مرضي وما هو صحيح).

٩ ـ **سر العناية والخلق من العدم**: الخلق هي كلمة الله المنطوقة. والكلمة الخالقة هي الكلمة الداخلية المتماثلة مع الفكر. والنطق فعل إرادة، وبالتالي فالخلق نتيجة الإرادة، ولكنها ليست إرادة العقل بل إرادة

الخيال. الإرادة الذاتية اللامحدودة. وقمة مبدأ الذاتية هي نظرية الخلق من عدم. وكذلك لا تعني نظرية قدم العالم أكثر من جوهرية المادة، وتعني أيضاً الخلق من عدم، عدم العالم. وكل شيء يبتدئ ينتهي كذلك، فبداية الشيء تضع أيضاً على مستوى التصور نهايته. بداية العالم هي أيضاً بداية نهايته، بمجرد الحصول عليه يتم فقده، أوجدته الإرادة ثم أعدمته. ان وجود العالم وجود زمني مؤقت بلا ضمان أو قيمة. صحيح أن الخلق من عدم تعبير عن القدرة المطلقة، ولكن القدرة المطلقة من خصائص الذاتية التي تتخلص من كل التحديدات الموضوعية ثم تحتفل بهذا التحرر، فتعمل على هواها، طليقة من كل قيد. لقد تحولت الذاتية مع الفعل الحر إلى موجود اسمي كمبدأ قادر قدرة مطلقة للعالم. الخلق من عدم نوع من المعجزة. وكما أن الخلق من عدم مشابه للمعجزة فانه أيضاً مشابه للعناية لأن العناية مشابهة للمعجزة. ان برهان العناية هي المعجزة. والايمان بالعناية هو الايمان بالقدرة المطلقة التي تعدم أمامها كل قوة أخرى. المعجزة خلق من عدم في حين أن إنتاج الخمر عمل طبيعي. في المعجزة تتأكد العناية ويظهر الله فيها خوارق العادات Thaumaturge كما يخرج الساحر الحمامة من كمه أو الموس من فمه. ولكن العناية في علاقة مع الإنسان، وتقوم باشياء للانسان، ولأجله ولتحقيق ما يريده يتم خرق قوانين الطبيعة. المعجزات لا تحدث للجماد أو للحيوان. والله ينقذ كل البشر وبخاصة المؤمنين. العناية تفوق إنساني، تعبر عن قيمة الإنسان وميزته على سائر الموجودات، تنقذه من ارتباطات العالم القاهرة. العناية اعتقاد الانسان بقيمته على سائر الموجودات الأخرى. الإيمان بالعناية مثل الإيمان بالخلود. هو غرور لأن يعتني بي، ويهتم بشأني. مصلحتي هي مصلحة

الله وإرادتي إرادته، وغايتي غايته. فحب الله لي ليس الا حبي لذاتي المؤلهة تعبيرا عن أنانيتي. ثم تقول: ان من ينكر العناية ينكر الله! ان الايمان بالله هو الإيمان بالكرامة الإنسانية، الايمان بالمدلول الإلهي لجوهر الانسان. كل شيء يوجد للانسان ولا يوجد في ذاته. الله هو الانسان من أجل الانسان. أن الانسان هو غاية الخلق وأساسه. ونحن لا نثبت الا ذاتنا. (لقد حاولت وحدة الوجود التوحيد بين الانسان والطبيعة وكلما تشخصا فيه عزلته عنها. الخلق علاقة خارجية بين الله والعالم في حين أنه علاقة داخلية بين الذات والموضوع. ان خالق العالم هو الانسان بوعيه بالعالم، بعمله وإرادته. لايمكن استنباط الشخصية من الله ان لم تكن فيه من قبل، ان لم يكن الله هو الوجود الذاتي الشخصي).

١٠ ـ **دلالة الخلق في اليهودية**: عقيدة الخلق لها جذورها في اليهودية وهي من عقائدها الأساسية. ولكن أساسها ليس هي الذاتية بقدر ما هي الأنانية. لقد خلقت الطبيعة من أجل المصلحة، وأصبحت الطبيعة خاضعة للإرادة من أجل المنفعة. لم يصل الوثنيون إلى تصوير الخالق بالرغم من دهشتهم أمام جمال العالم. ظهرت الطبيعة في وعيهم بالعالم. يتولد العالم ولكنه غير مخلوق. فالحدس النظري في أصله حدس جمالي، والجمال هنا هي الفلسفة الأولى. وكما يقول أنكساجوراس: لقد ولد الانسان كي يتأمل العالم. والموقف النظري هو التجانس مع العالم والتآلف معه. ولكن لما كانت الذاتية تحتوي على خيال حسي فقد تم تصور الطبيعة خادمة للمصالح الأنانية والتعبير النظري عن هذه الرؤية الأنانية العملية القائلة بأن الطبيعة في ذاتها ولذاتها ليست الا عدما، فالطبيعة أو العالم مصنوع، إنتاج الإرادة.

المنفعة هو الأساس الأقصى في اليهودية: ان الإيمان بالعناية والايمان بالمعجزة يقومان أيضاً على المصلحة الشخصية، فلا توجد معجزة مضادة لمن يؤمن بها. أصبحت الطبيعة موضوعا للحكم الحر وللفعل الأناني الذي يصدق عليها: تحول الماء إلى جماد، والتراب إلى مَحل(ربما أحسن)، والعصا إلى ثعبان، والنهر إلى دم، والحجر إلى ماء والشمس تقف أو تسير إلى الخلف، كل ذلك يحدث لمصلحة إسرائيل بأمره يهوى الذي لا يهتم الا بإسرائيل، أنانية مشخصة لشعب إسرائيل. وبينما كان اليونان يدركون الطبيعة بحسهم النظري ويسمعون أنغاما سماوية في حركة الكواكب لم يتعامل الإسرائيليون مع الطبيعة الا بحسهم المعوي أي ببطونهم، ولم يدركوا الله الا بمتعتهم بأكل المن، بينما كان اليوناني يدرس الإنسانيات، الفنون الحرة وعلى رأسها الفلسفة، كان الإسرائيلي يعكف على دراسة الطعام لاهوتيا «بين المسائين يجوز أكل اللحم. وفي الصباح تشبع بالخبز وتعلم أنني الرب إلهك». ويدعو يعقوب أنه إذا ما حرسه الله وهو في الطريق، وإذا ما أعطاه خبزا ليأكل ولباسا ليلبس، وإذا ما أوصله سالما لأبيه إذاً يكون الله ربه. الطعام أهم عمل ديني في اليهودية، وبالطعام يحتفل الإسرائيلي بفعل الخلق «ورأى الإسرائيليون الله، وبعد ذلك أكلوا وشربوا». وهم على هذا الحال حتى الآن، يعطيهم الله المنفعة، ويتمثلون الأنانية في ثوبها الديني. الله هي الأنانية التي لا تسمح بفناء عباده. الأنانية في جوهرها توحيد، الواحد الأنا، الانسان حول الانسان. لا ينشأ الفن الا في كنف تعدد الآلهة لأن تعدد الآلهة ضد الأنانية. الطبيعة عند العبرانيين نتيجة لكلمة تسلطية، لأمر مطلق، ولقرار سحري. كل ذلك ضد العقل، وهدم له، وضياع للنظر. أما قدم العالم

عند الفلاسفة الوثنيين فيعني أن الطبيعة لها مدلول نظري لأنهم يتأملون الطبيعة ولا ينتفعون منها، كما يفعل المسيحيون المعاصرون الذين يأخذون الطبيعة موضوعا لأبحاثهم. ان عبادة الطبيعة هي صورة لتأمل الطبيعة وكلاهما لا ينفصلان، فدراسة الطبيعة عبادة الطبيعة. الوثنية بداية البدائية الطبيعية وبالتالي فالخلق من عدم ليس موضوعا للفلسفة لأنه يقضي على التأمل من أساسه بالإضافة إلى أنها نظرية غير متسقة مع نفسها من الناحية النظرية، وتؤكد المنفعة والأنانية، ولا تحتوي الا على أمر ليست موضوعا لتأمل بل موضوع للمنفعة واللذة. هي فارغة بالنسبة للفلسفة التأملية. وخطؤها في أنها ترى الله هو الأول. والانسان هو الثاني فتغلب الوضع الطبيعي لأشياء. في حين أن الانسان هو الأول، وماهية الانسان التي تتموضع أي الله هو الثاني.

يخلق الانسان الله على صورته ومثاله بغير إرادته وعلى غير وعي منه ثم يخلق الله الانسان على صورته ومثاله بارادته ووعي منه. قوانين الطبيعة هي قوانين الله لمصلحة بني إسرائيل، والأرض تدور حول التوراة عند فيلون. لقد أعطى الله لموسى قدرة على الطبيعة من أجل الخلاص العام لبني إسرائيل. هو نار الغضب والانتقام المدمر، الله هو الإسرائيلي بقوة الطبيعة في قوة الله أي بقوة الله أي بقوة أناه ووعيه بذاته. الله هو الذات، أنا إسرائيل. الله خلصنا، الله قوتنا، الله يعطي البطل يشوع لأن الله يحارب مع إسرائيل. فالله اله محارب. أما الله العام، اله يونس فلم يكن يعبر عن دين إسرائيل.

١١ ـ القادر قدرة مطلقة في العاطفة أو سر الصلاة: ان وعي إسرائيل هو نموذج الوعي الديني باستثناء المصلحة الوطنية. ويكفي إسقاط حدودها حتى ترى الدين المسيحي. اليهودية هي المسيحية

الأرضة والمسيحية هي اليهودية الروحية. المسيحية هي اليهودية بعد تطهرها من الأنانية الوطنية وهي في نفس الوقت دين جديد لأن كل تطهير يعبر عن رؤية جديدة. في اليهودية الإسرائيلي هو الواسطة بين الانسان والله، ولم يكن يهوى الا شعور الإسرائيلي بذاته بعد أن تموضع في موجود مطلق وفي وعي وطني وفي قانون شامل وفي مركز سياسي. بعد إسقاط الحدود الوطنية يصبح الانسان من حيث هو إنسان هي الواسطة بين الانسان والله. وكما يضع الإسرائيلي ذاته يضع المسيحي ذاته في الانسان المتحرر، وكما يضع الإسرائيلي احتياجاته كذلك يفعل المسيحي. فهناك معجزات في المسيحية مشابهة للمعجزات في اليهودية، ليس الهدف فيها مصلحة الأمة بل خير الانسان المؤمن المسيحي فحسب وليس الانسان العام الحقيقي. لقد دخلت المسيحية الروحانية في الأنانية اليهودية برفعها إلى الذاتية حتى ولو تحولت الذاتية إلى أنانية مسيحية أخرى. حولت المسيحية الخير الأرضي إلى هناء سماوي. لقد تركز اله الشعب السياسي في اليهودية، في التوراة، وهو المطلق الإلهي: ولكن في المسيحية تحول القانون إلى الحب، الحب الذي يقتضي التضحية بكل شيء من أجل الحبيب. الله هو الحب الذي يشبع رغبات الانسان. هو يقين القلب وتأكيد الذات. ولا توجد حدود في الحب، بل هو مطلق اللانهائي. العاطفة اذا هو اله الانسان، والله هو تمني القلب. والصلاة هي التي تسمع العاطفة التي تدرك ذاتها. هي مدى الأنا الداخلية، يتخارج الألم فيها كما هو الحال مع قيثارة الفنان فيمحو الألم ويتحول إلى اللحن ويصبح الألم ماهية شاملة. ولما كانت الطبيعة لا تستمع إلى آلام الانسان فإنها تتحول إلى الطبيعة اللامرئية إلى الطبيعة الباطنية، يشكو إليها الانسان آلامه، فيتخفف منها بهذا العزاء

القلبي، بهذا التعبير عن الألم وهذا هو سر الله. الله دمعة حب تذرف سرا على الشقاء الانساني. الله تنهد دفين في قرار النفس. وهنا تود دلالة الصلاة، وهي ليست أقل من دلالة التجسد، صلاة الحب والألم. ففي الصلاة يحادث الانسان الله ويسميه أنت. فالله هو الآخر المغاير، الأنا الآخر، يعترف الانسان له كما يعترف أمام ماهيته الخاصة، ويعبر أمامه عن أفكاره الخاصة التي يخجل عن التعبير عنها أمام الناس. الصلاة هو التماثل بين الذاتي والموضوعي. الصلاة هي صلاة القلب الانساني مع ذاته وفيها ينسى الانسان أن هناك حدود لرغباته، ويعيش في سعادة بنسيانه هذه الحدود. الصلاة هي قسمة الانسان لذاته إلى قسمين، انقلاب الانسان على ذاته، وعلى قلبه. والكلمة اللاتينية Oratio تعني ما يأن القلب بحمله. في الصلاة يعبد الانسان قلبه الخاص.

١٢ ـ سر الإيمان، سر المعجزة: الإيمان هو اليقين بالواقع أي بالشريعة وبالحقيقة غير المشروطة للذات في مقابل حدودها أي قوانين الطبيعة والعقل. موضوع الإيمان هو المعجزة، والإيمان هو الإيمان بالمعجزة، وما هو موضوعي معجزة هو ذاتي الإيمان. المعجزة هي الواجهة الخارجية للإيمان، والإيمان هو الروح الباطني للمعجزة، الإيمان معجزة الروح، معجزة العاطفة التي تتموضع في أن لا شيء يستحيل على الإيمان. والمعجزة هي التي تثبت استحالة هذه الاستحالة. لا يوجد شك في الإيمان، ولذلك يتحول الذاتي من خلاله إلى موضوعي، والنسبي إلى مطلق. ليس الإيمان الا الإيمان بألوهية الانسان، والشجاعة على كشف ذلك. الإيمان هو يقين الانسان بذاته. يقين الانسان الذي لا شك فيه بأن وجوده الذاتي النسبي هو وجوده الموضوعي المطلق. لا توجد حدود للايمان. فالإيمان هو الذاتية

المتحررة من حدودها. ولكن بقدر ما يرتفع الإيمان يسقط العالم. الإيمان إذن سقوط فعلي للعالم. ليست المعجزة الأرضية خارقة للعادة وما تحقق، هو نشاط نمائي من أجل عظمة الله. ان فعل المعجزة ليس فعل فكري لأنها نفي للفكر، وليس فعلا حسيا طالما أن المسيحية الحقيقية موجودة وخالية من النفاق والزيف والمساومة. الإيمان بالمعجزات في نهاية الأمر إيمان ميت ـ والمسيحية دين حي ـ لأنه إيمان بالتاريخ والأشخاص والواقع، وهو التاريخ الميت، ويكون ذلك خطوة لعدم الإيمان. لا يكفي إذاً تفسير المعجزة بالعاطفة والخيال دون الكشف عن أساسها في الإيمان، فالإيمان لا يكون إيمانا الا بالمعجزة.

١٣ ـ سر البعث والولادة الخارقة للطبيعة: لقد تحولت المعجزات إلى عقائد ولم تصبح فقط مجرد حوادث. فمثلا نجد سر البعث في الرغبة في عدم الموت، وفي غريزة حب البقاء. هذه الرغبة الذاتية تتحول الى رغبة موضوعية، الرغبة في الأمل. والعقل غير قادر على تحقيق هذه الرغبة. فكل البراهين على الخلود غير كافية. والعقل غير قادر على معرفتها أو البرهنة عليها. العقل لا يعرف البراهين المجردة العامة ولا يمكنه إعطاء يقين خاص شخصي. وبعث المسيح هو يقين الانسان بخلوده بعد الموت، الخلود الشخصي. وأصبح إنكار البعث جريمة في المسيحية. فمن ينكر البعث ينكر بعث المسيح، ومن ينكر بعث المسيح ينكر المسيح، ومن ينكر المسيح ينكر الله. وبالتالي يتحول الدين المسيحي الروحي إلى دين بلا روح. بل ان الوثنيين استطاعوا الوصول إلى خلود الروح أو النفس ولكن على نحو مجرد لا يكفي المسيحيين. ويضم التاريخ المقدس أيضاً الولادة المعجزة، فكلما كان الانسان غريبا على الطبيعة كانت رؤيته أيضاً كذلك. الانسان الذاتي

يعارض قوانين الطبيعة، ويجعل نفسه مقياسا لكل شيء ولما يجب أن يكون. فالأم العذراء ووليدها بين ذراعيها صورة تعجبه، والعذرية تصوره الخلقي الأسمى. ولما كانت العزوبية والأمومة متناقضتين فقد أصبحت الولادة المعجزة في قلب المسيحي مأساة ومضمونا للايمان. يحول المسيحي والفيلسوف الولادة والموت إلى موضوعين صوريين. أما الانسان الحر فيعترف بهما كصورة طبيعية في حدود الطبيعة وطبقا لقانون الطبيعة في مقابل الخطيئة. وبينما يعظم الكاثوليك هذه العقيدة ويعتبرونها أساسا للحياة وللخلاص، يقلل البروتستانت من أهميتها ويقيمون الأخلاق على العقل أو القلب. ومن ثم فرفض العقيدة فيما بعد كما هو واضح من الخطاب الموجه إلى القديس برنارد الذي يرفضها ليست فقط رأيا لمدرسة بل هو أساس الأخلاق.

١٤ ـ **سر المسيح أو الله الشخصي**: إن العقائد الأساسية في المسيحية هي رغبات القلب يتم تحقيقها، فجوهر المسيحية هو جوهر العاطفة. والسلب يتفق مع العاطفة أكثر من العمل، وان يتم الإنقاذ بواسطة آخر وليس بواسطة الذات، وان يتوقف الخلاص على الآخر وليس على الذات، وان يحب بدل أن يصارع، وأن يكون محبوبا من الله أكثر من كونه محبوبا من نفسه. فالعاطفة هي الانا كمفعول به. لقد وصل فشته إلى نفس النتيجة ولكن «أنا» فشته ليس بها عاطفة لأن المفعول به هو الفاعل ولا يمكن تعريفه. العاطفة تقلب الفاعل إلى مفعول، والموجب إلى سالب. لذلك تكون السعادة في الحلم، والحلم على الضد من الشعور اليقظ، وعند الحالم يكون الفاعل سالبا والسالب فاعلا. الحلم هو مفتاح أسرار الدين. القانون الأسمى للعاطفة هو الوحدة المباشرة بين الإرادة والفعل، بين الرغبة والواقع. والمخلص

وحده هو الذي يحقق هذا القانون. لقد تحدث الفلاسفة جميعا عن التوسط كعامل مهدئ للشعور المتوتر. فاللوجوس عند فيلون معلق في الهواء بين السماء والأرض، مرة كموجود فكري، ومرة كموجود واقعي. ظل فيلون متأرجحا بين الفلسفة والدين. ولكن في المسيحية تجسد هذا اللوجوس، وبالتالي تحول الدين نحو الموضوع. الله مخبأ ولكن المسيح كشف عنه. وفي المسيح تكون العاطفة على يقين من ذاتها. وتنفرد المسيحية بذلك لأن التجسد لم يكن له دلالة خاصة عند الشرقيين وبخاصة الهنود. المسيحية وحدها هي التي جعلت إنسانية الله شخصيته، فالله موجود شخصي واقعي فالله انسان. الرغبة ضرورة العاطفة، والعاطفة تريد إلهاً شخصيا. وهذه الرغبة لا تكون حقيقة الا إذا كانت رغبة شخص. وآلام المسيح هو اليقين الأسمى، اللذة الذاتية القصوى العزاء الأقصى للعاطفة لأنه في دم المسيح تنطفي الرغبة في الإله الشخصي.

١٥ ـ **التمييز بين المسيحية والوثنية**: المسيح هو الذاتية القادرة، القلب الذي تم خلاصه من قوانين الطبيعة، العاطفة التي تستبعد العالم كي لا تستبقي الا ذاتها، تحقيق كل رغبات القلب، الصعود السماوي للخيال، عيد بعث القلب. المسيح إذن هو الذي يميز بين المسيحية والوثنية. في المسيحية لا يركز الانسان الا على نفسه وبالتالي يشعر أنه موجود لا حدود له، الذات الموضوع، في حين أن القدماء قد جعلوا الموضوع ضد الذات. المسيحيون أحرار امام الطبيعة ولكن حريتهم ليست حرية العقل بل حرية العاطفة والخيال، حرية المعجزة. المسيحيون يحتقرون العالم ولا يعتبرون الا الفرد في حين تضع الوثنية الانسان مع الطبيعة. وتعتبر الانسان الفرد في علاقته مع الجماعة. الله قصور الجنس (المنطقي) واعتباره شخصا في المسيحية، وهو الشامل في الوثنية.

يجعل المسيحيون العقل فرديا خالصا ويجعله الوثنيون شاملا. لم تدرك المسيحية الأجناس والأنواع، ويبدو ذلك في فكرة الخطيئة في كل انسان. لقد جعلت المسيحية الانسان إله الانسان.

١٦ ـ المعنى المسيحي للرهبنة الإرادية ولحياة الرهبنة: مع اختفاء فكرة الجنس أو النوع من المسيحية فإنها لا تحتوي في داخلها على مقومات الحضارة مادام الله هو الفرد، هو الانسان، والله لكل إنسان على انفراد. الله هو الذاتية المطلقة، الذاتية فوق العالم، منفصلة عنه، متحررة من المادة التي تجردت من حياة الأجناس وبالتالي من التمييز بالاجناس والأنواع. غاية المسيحي الأساسية هي القطيعة الأساسية، هي القطيعة مع العالم والمادة وحياة النوع. وتتحقق هذه الغاية على نحو حسي في حياة الرهبنة. وانه لخداع نفسي أن يرغب الانسان في أن يحيا حياة الرهبنة ولم تصدر الرهبنة عن الشرق وحده لأنها تنشأ من الروح ومن طبيعة الغرب بوجه عام. تتبع الرهبنة من الاعتقاد المسيحي الضروري بالسماء الذي تعده المسيحية الإنسانية. فحيث تكون حياة السماء حقيقية تكون حياة الأرض كذبا. وحيث يكون الخيال وجودا يصبح الواقع عدما. تفقد هذه الدنيا قيمتها من أجل السماء. والإيمان بقيمة السماء هو إعدام لقيمة الأرض. لقد فهم القديس أنطونيوس وحده عبارة المسيح «إذا أردت أن تكون كاملا، اذهب وبع كل ما تملك وأعطه للفقراء فسيكون لديك كنز من السماء ثم تعالَ واتبعني». وهذه حرية وهم وخداع. يقدس المسيحيون مبدأ العذرية والحمل العذري كمبدأ الخلاص، كمبدأ للعالم الجديد، العالم المسيحي. فإذا قيل: الحياة ازدواج، وقد أمر الدين بالتكاثر، وبان ربطه الله في السماء لا يمكن حله في الأرض، وبالتواصي بالتزاوج في العهد القديم قيل: الله

ذاتي شخصي، والحب كذلك. وهو حب غيور يرفض المشاركة مع آخر. حب الله حب حقيقي وحرفي وشخصي ووحيد. أما حب المرأة فزنا للروح. ان من يهتم بامرأة لا يهتم الا بأمرها ومن ليس له امرأة يهتم بالله كما يقول بولس. يفكر المتزوج في إدخال السرور على زوجته أما العازب فانه يفكر في إدخال السرور على الله. فكما أن المسيحي ليس في حاجة إلى حضارة فانه ليس في حاجة إلى حب. الحب الجنسي حب خادع، حب دنيوي يطرد من السماء، ومن يطرد من السماء يطرد ماهيته الحقيقية. في السماء أفراد بلا جنس، أفراد خلص، ذاتية مطلقة. والحياة الحقة هي الحياة السماوية.

١٧ ـ **السماء المسيحي أو الخلود الشخصي**: ان حياة العزوبة وحياة الزهد بوجه عام هي الطريق المباشر إلى حياة الخلود السماوي. فالسماء هي الحياة الذاتية على الإطلاق والخارقة للعادة مع التحرر من الجنس والنوع. التمييز بين الجنسين خداع لأن الفرد موجود لاجنسي. الخلود هو الايمان بالشخصية بلا حدود. الله هو السماء الروحي، والسماء هي الله الحي. الله هو السماء الذي لم يتطور، والسماء هي الله المتطور. الله هو مملكة السماوات ولكنه في المستقبل هو السماء الذي هو الله. الله هنا في الوجود ولكنه في المستقبل هو المجرد، فالسابق هو ملخص السماء. الله هو تصور الجنس (المنطقي) الذي لم ينفرد ولم يتحقق الا هناك. الله هو الماهية السماوية الخالصة الحرة، هو تصور الماهية للحياة السماوية، هو الحياة المطلقة التي يتم التفكير فيها كسماء، فلا يوجد فرق بين الله والسماء. الله هو وجودي الدفين اليقيني، ذاتية الذوات، شخصية الشخصيات، أن أقيم مستقبلي على حاضري، وأن أحول الفعل الى مفعول. الله هو الوجود الذي يقابل

عواطفي ورغباتي. الله هو القوة التي بها يحقق الانسان سعادته الابدية. وعقيدة الخلود هي أخر عقيدة في الدين. ان لم اكن خالدا لما كان الله هو الله ولما كان هناك خلود، وما كان هناك اله. الخلود اذا حقيقة تحليلية تتضمن حقائق أولية أخرى. لو آمنت بالله لامتلكت الخلود أيضاً. ويتطلب الاعتقاد بالسماء المدح والذم، الثواب والعقاب لأنه ذو طبيعة نقدية. الجنة للمسيحيين دون المسلمين، وللمؤمنين دون الكفار. وللأخيار دون الأشرار ليست الحياة الأخرى الا حياة الانسجام مع العاطفة، حياة يمحى فيها الشقاق، ويعيش فيها الانسان في تآلف ووئام مع نفسه. لقد كان الايمان بالعالم الآخر عند الشعوب البدائية هو ايمان مباشر بالدنيا دون تجريد وعمومية، دون قطع معها. لا فرق اذا بين معتقد المسيحيين ومعتقد البدائيين الا في أن الأولين ذوو حضارة والاخرين بلا حضارة أي في درجة التجريد والعمومية. وكما أن الله ليس الا ماهية الانسان بعد أن يتم تطهيرها من تحديدات الانسان الفردي سواء من الفكر أو من العاطفة كذلك فالآخرة ليست الا الدنيا بعد تحريرها وتخليصها من حدودها. فاذا ما انفصل الانسان عن ماهيته فانه سرعان ما يعود اليها. الاعتقاد بالآخرة هو اعتقاد بحرية ذاتية، بخصوص حدودها في الطبيعة، وهي في الحقيقة ايمان الانسان بذاته والايمان بالله هو ايمان الانسان بماهيته الحقيقية المطلقة بعد أن نقذفها خارج العالم ونجعلها خارقة للطبيعة وفوق طاقة الانسان. الانسان هو بداية الدين، والانسان هو النقطة المتوسطة فيه، والانسان هو غاية الدين ونهايته.

وهكذا ينتهي فيورباخ من هذا الوصف الصحيح للدين على أنه أنثروبولوجيا أي وضع الانسان قبل أن يصفه وهو مغتربٌ زائفٌ في ثيولوجيا الدين.

ثالثا: الجوهر الزائف أي ثيولوجيا الدين:

يبين فيورباخ في القسم الثاني تناقضات اللاهوت أي الثيولوجيا قائلاً أن الثيولوجيا هي تزييف للأنثروبولوجيا وأن ثيولوجيا الدين هي اغتراب لأنثروبولوجيا الدين. ويكشف عن جوهر الدين، ويبين التناقضات اللاهوتية في اثبات وجود الله وفي وصف ماهيته وفي التصورات الفلسفية لله، وفي التثليث وفي الوحي وفي الطقوس وفي الايمان والحب وفي الانسان بوجه عام. ويكشف عن هذه التناقضات لا على نحو جدلي كما هو الحال عند هيجل بل يكشف عنها في الزمان وفي حياة الانسان وفي شعور الانسان. وحل هذه التناقضات بإرجاعها الى مصادرها الأولية في انثروبولوجيا الدين أي بالقضاء على الزيف والعودة الى الصحيح.

١ ـ **وجهة النظر الجوهرية للدين**: ان وجهة النظر الجوهرية للدين عملية أي ذاتية! فغاية الدين هو الخير والخلاص. والسعادة الانسانية وعلاقة الانسان بالله ليست الا علاقة الانسان بخلاصه، والله ليس الا تحقيق الخلاص أو القوة المتناهية في تحقيق الخلاص وسعادة الانسان، لذلك كانت المسيحية عقيدة في الخلاص أكثر منها عقيدة في الله. ولا يتأتى الخلاص بالحصول على نعيم ارضي لأنه انحراف من الله بل ان الالام والبؤس والشقاء والأمراض تعتبر امتحاناً من الله ووسيلة للتقرب اليه، فالمؤمن المصاب، وبصرف النظر عما في ذلك من ماسوشية للذات في عذاب النفس، فان ذاتيه الالم تميل الى موضوعية التأليه كتعويض وسند وحماية. في الالم يحتاج الانسان الى الله، ويشعر بالله كأنه حاجة، ويدعوه ساعة الضر فاذا كشف الله عنه الضر كأنه لم يدعه بالأمس. فينبسط الانسان في السرور والفرج وينقبض في الالم والشقاء.

في الالم ينفي الانسان حقيقة العالم، وكل ما يثير الفنان وخياله يضيع معناه، فيغوص في نفسه، ويلجأ الى العواطف ويكون مثاليا في العالم، طبيعيا في نفسه، مهتما بخلاصه. ويضع الدين ضمن معتقداته اللعنة والبركة، الإدانة والبراءة، العقاب والثواب. فالسعادة للمؤمن، والشقاء لمن لا يؤمن. ولا يلجأ الدين في ذلك الى العقل بل الى العاطفة، عواطف الخوف والرجاء، ولا يعرض المسائل نظريا بل يوجهها عمليا، فالدين سلوك عاطفي. ثم يشخص الدين خارج الانسان وخارج الطبيعة حاجته وأوهامه في صورة وجود شخص خاص هو الله. ثم يعزو اليه الانسان كل الخير، كما يعزو الى الشيطان كل شر. الشيطان هو الشر اللاإرادي الذي لا يمكن تفسيره، والله هو الخير اللاإرادي الذي لايمكن ايضا تفسيره. فالله والشيطان قرينان، والله موجب والشيطان سالب. ثم يأتي الفضل الالهي للوقوف امام قوى الشيطان وقهرها. فالفضل الالهي من مخترعات العبقرية الدينية وهو في الحقيقة المصادفة الدينية لأنه بلا شرط أو علة، مجاني يعبر عن الذات، وليس له تبرير موضوعي. الفضل نفي للعلل الثانية وهي العلل المؤثرة في حين أن العالم مستقل ويخضع لقوانين الطبيعة وبالتالي تكون كل الكونيات الدينية تحصيل حاصل وخداع. ولم يزد الخالق شيئا الا إضافة قصور الى الكونيات القديمة. لقد وجدت المعجزات في الماضي ولكنها لا توجد في الحاضر أو في المستقبل، فالله تصور يكمل النقص النظري ويفسر ما لا يمكن تفسيره، (الله هو ليل الدين. والليل بحر الدين، والمعرفة تحل كل لغز. وتوضح كل غامض، فيتحول الليل الى نهار، وتظهر شطآن البحر. والصلاة عمل الدين الأساسي، تعبر عن جوهره، الصلاة قادرة على الاطلاق، وما يرغبه المؤمن التقي في صلاته يعطيه الله إياه.

والطلبات ليست روحية بل نفعية مادية. الصلاة وسيلة خارجة عن الطبيعة للسيطرة على الطبيعة التي يعجز الفعل الانساني عن السيطرة عليها. الصلاة إنكار للعلل الثانية وللحرية وللفعل الانساني، واثبات الحصول على الغايات عن طريق الواسطة. وحيث يبدأ الدين تبدأ المعجزات، فكل صلاة صادقة معجزة، وفعل لقوة خارقة للعادة. المعجزة تعبير عاطفي عن الدين، وإشبع حاجات عملية نفعية، ولكنها تقع في تناقض مع قوانين الطبيعة التي تفرض نفسها على العقل. المعجزة أنانية دينية أو روحية لإشباع حاجات المحتاج. وباختصار تتمثل وجهة النظر الجوهرية للدين في أن الله هو الأنا الآخر، نصف الأنا المفقود، يجد فيه الانسان نصفه الضائع، وفي أن الدين قتل للعالم وضياع للفن، وتنكر للواقع اللانهائي وللانهائي الواقعي. يكمل الدين بالله، وينقص نظريته الجمالية، ويضع في الله غائيته الذاتية).

٢ ـ **التناقض في وجود الله**: الدين هو علاقة الانسان بماهيته الخاصة ولكنها ماهية منفصلة عنه، خارجة منه، غريبة عليه بل ومعارضة له، وهنا يكون الموقف الزائف المعارض للعقل والأخلاق والطبيعة. وهنا ينشأ الخيال الديني ليصور الموقف الزائف وليحدث كل المآسي الدينية في التاريخ. أن حضور الماهية الإنسانية المنفصلة عنه رؤية إرادية صبيانية ساذجة تميز بين الانسان والله ثم توحد بينهما. وبمجرد نشأة الفكر وعمل الذهن واستيقاظ الشعور المزيف ينشأ اللاهوت وتتحول الرؤية اللاإرادية إلى رؤية قصدية واعية من أجل تفريغ هذه الوحدة والتمايز خارج الشعور بعد بدايتها فيه. كلما كان الدين في بدايته لم يكن هناك فرق بين الانسان والله. فكان العبراني القديم يفصل بين الله والإنسان في الوجود ولكنه في الصفات يعطي الله كل صفات الانسان.

وقد تم التغلب على ذلك في اليهودية المتأخرة بالرمز. وقد حدث نفس الأمر في المسيحية، فلم تظهر الوهية المسيح إلا متأخرة خاصة عند بولس والكنيسة البدائية. كانت أول محاولة للفصل بين الله والإنسان واعتبار الله خارج الانسان في وجود الله ومحاولة البرهنة عليه بالبراهين العقلية. ولكن هذه البراهين تناقض جوهر الدين. فالله هو ما لا يتصور الانسان أعظم منه كما هو الحال في الدليل الانطولوجي أي ما يعبر عنه الانسان. (وما يعتبره الانسان أسمى واعظم ما هو إلا هاد للعقل واخلاق للعاطفة والتمني والرغبات. فعواطفه اعتقاده هو الله بالنسبة له في حين أن الوجود هو الوجود الحسي العياني الذي لا يمكن استنباطه. ومن ثم يجعل فيورباخ الأحمق على حق وأنسليم على خطأ في المعركة بين أعداء الدليل الانطولوجي وأنصاره. الدليل الانطولوجي مجرد إسقاط ورغبة تولد المرغوب فيه، وتمن يتحول إلى وجود. الله هو نفس القلب الحسي، وما السماء إلا المسرح الحر للانفعالات، ولكن الدين لا يعي هذا القياس اللاشعوري. إن مهمة البراهين على وجود الله إخراج الداخل، وتخريج الانفعالات، وتشخيص العواطف خارج الانسان وليست إثبات أي موجود واقعي في الخارج. ومن نتائج هذا التناقض أيضا الإلحاد، وهي تهمة لاتوجه للملحدين بل للمؤمنين الذين ينكرون وجود الله الفعلي، ويؤمنون بماهية وجود الانسان المتموضعة خارجه على إنها اله وهو وهم، وينتج عن الإلحاد نفي كل المبادئ الخلقية، ونفي وجود الله هو نفي لكل أساس للتميز بين الخير والشر، بين الفضيلة والرذيلة. ويقوم الخيال بدور كبير في الإيقاع في الوهم. وقد بدأت دلائل أخرى على وجود الله، وهي التي سماها كانط الدلائل البعدية أو الكونية أو الفيزيقية ابتداء من العالم والحقائق التجريبية

والمادية المزدهرة في العصر ولكنها أيضا تبدأ من العالم الحسي ثم تتحول إلى وهم عن طريق تخيل موجود في الخارج. والحقيقة انه إذا ما تم التوحيد بين الاعتقاد بالله والاعتقاد بالعالم ثم القضاء على الزيف وينتهي الاغتراب).

٣ ـ **التناقض في الوحي الالهي**: الرحمان هو البرهان الوحيد على وجود الله. فالله يكشف عن نفسه من خلال الوحي، ويرسل دليلا حسيا ملموسا على وجوده. فالوحي شهادة من الله على نفسه أنه موجود. الوحي هو البرهان الوحيد على الموضوعي في حين أن البراهين العقلية ذاتية خالصة. الله يتحدث، ويكلم الناس، فالوحي هو كلام الله للإنسان، صوت يخلب اللب، ويستولي على المشاعر. الإيمان بالوحي هو ذروة الموضوعية الدينية، يتحول فيه اليقين الذاتي إلى واقعة تاريخية خارجية لا يمكن الشك فيها. لقد برهن الله بنفسه على وجود ذاته. وظهر على انه اله موضوعي. لم يعد الله إلها لي بل اله في ذاته له وجوده المستقل عني. الله هو الرابطة المشخصة بين الماهية والجنس (المنطقي)، وبين الطبيعة الإنسانية والشعور الإنساني. وبالرغم من ذلك فان الوحي يضم عدة تناقضات: أولا، إن الانسان لا يمكنه معرفة شيئا عن الله إلا ما يعلمه الله اياه عن نفسه من خلال الوحي، المعرفة الإنسانية مجرد ظن ورأى في حين أن الوحي حقيقة ويقين. وهكذا يتم التنكر للمعرفة الإنسانية والحط من قيمتها والشك فيها وهدمها. ثانيا، الله يفكر في الانسان لأنه يرسل إليه وحيا فالإنسان مقصد الله ومحدثه، ولكن يقع اللاهوتي في خطأ شنيع عندما يجعل الانسان يفكر في الله. ويجعل الله نقصد الانسان ومحدثه أي قلب الانثروبولوجيا إلى ثيولوجيا في حين أن سر الثيولوجيا في الانثروبولوجيا. ثالثا، الإيمان بالوحي

ايمان صبياني، مرتبط بالمراحل الأولى لتطور البشرية. الوحي تربية للجنس البشري من الطفولة الى المراهقة إلى الشباب. ويختفي بمجرد استقلال الانسان عقلا وارادة. وهي الفكرة التي ورثها فيورباخ عن فلاسفة التنوير الألمان وعلى رأسهم كانط ولسنج. رابعا، الوحي قضاء على الحس والتذوق الخلقي والجمالي للفضيلة، بل هو قتل وتسميم للحس الالهي للإنسان، حس الحقيقة والإحساس بها. الوحي حقيقة خاصة وليس حقيقة عامة وشاملة في كل زمان ومكان، مسطورة في الطبيعة، يدركها الذهن الإنساني. لذلك يجب تدوين الوحي في لغته الأولى حتى يتم حفظه في صورته الأولى. خامسا، يعارض الوحي العقل بما فيه من معجزات وخرافات وأساطير. ولما كان الحق لا يعارض بل الحق يوافقه ويشهد له لزم تأويل نصوص الوحي حتى تتفق مع العقل وتحل التناقضات. سادسا، لما كان الوحي مكتوبا فقد حدث فيه بالضرورة خطأ في النقل والرواية أي في الوحي الموضوعي. ولما كانت الحقيقة أيضا معطاة ذاتيا في الإيمان حدث تناقض بين الوحي المكتوب والوحي الروحي، وانشطر الانسان).

٤ ـ **التناقض في ماهية الله بوجه عام**: الله هو ماهية الانسان التي تتحول إلى ماهية فوق إنسانية Surhumain. الله ماهية خالصة وكائن شخصي في آن واحد، عام وخاص، كلي وجزئي، شامل ومحدود، هذا هو التناقض. فما يجب أن يكون ينفي بالضرورة ما هو كائن. والله الذي لا يسمع لصلواتنا ولا يرعانا ولا يعتني بنا لا يكون إلها وبالتالي تتحول الإنسانية صفة لله. ولما كان ذلك لا يكفي نسب إليه الانسان صفة ما فوق الانسان وما فوق الطبيعة. فالله تأليه. والوحدة معناها جزء لا يتجزأ من الله. ثم أتى اللاهوت وأغرق ذلك في خضم من الأوهام

والخيالات والتناقضات والسفسطات. فمثلا يقول اللاهوت «إن الله يتجاوز حدود الفهم وسر لا يمكن النفاذ إليه»، وينقل صفة معروفة إلى صفة أخرى غير معروفة. وصفة طبيعية إلى صفة فوق الطبيعة للإيهام بأن الله مخالف للإنسان. وعدم الفهم هذا موقف انفعالي يتدخل في الخيال الذي هو العضو والماهية الأصلية للدين. لانهائية الله لانهائية كمية لأنها صفة إنسانية مقلوبة، الانسان كم. الله موجود حسي سلب منه الحس، وحل محله الخيال، وهو حس بلا حدود. فالله هو خالد مطلقا وعالم مطلقا أي حس مدفوع إلى أخر حدوده. فالخلود والحضور على الإطلاق صفات حسية. ووظيفة الخيال توسيع أفق الحس. الأنا المحدودة والنسبي المحدود يتم إطلاقهما بالخيال وهكذا باقي الصفات. فالبداية هي الحس والواقع الجزئي. وبالتالي كانت الوثنية أقرب إلى الدين الصحيح. الله إذا هو ضرب الانسان في نفسه إلى مالا نهاية فيصبح الله كل شيء، كل خير وكل وجود، ويكون الخلاف بين الله والإنسان مجرد خلاف في الكم لا في الكيف. ليس الدين في حاجة الى عقل بل في حاجة الى خيال. الدين نفسه تعويض عن نقص الحضارة، فالمتدين ليس في حاجة الى ثقافة. هو سعيد بخياله، ولا يحتاج الى الخروج عن ذاته. المسيحية بماهيتها لا تفهم مبدأ الحضارة. لذلك كان العبرانيون على عكس اليونان).

(ومثل ثان لتناقضات اللاهوت هو مفهوم النشاط أو العمل أو الصنع أو الخلق. ففي الفعل يجد الانسان نفسه حرا سعيدا بلا حدود في حين أنه يجد نفسه في الانفعال محدودا، مقهورا، شقيا. الفعل هو الشعور الإيجابي للذات. ويحدث نفس الشيء لله. فالله هو السرور أو الفرح اللامحدود نتيجة للفعل، فيخلق كل شيء. ونجاح الفعل ودقة

الصنع انما تنشأ من أننا نحب ما نفعل. الخلق إذا نظرية سهلة لتفسير العالم تدل على عدم تحمل الذهن وسيادة العاطفة لسد نقص غياب نظرية فيزيقية للعالم في الدين).

(لقد وضعت المسيحية أمام الوثنية التي تفسر نشأة العالم على نحو طبيعي نظرية ذاتية عاطفية عملية بل أقرب الى الأسطورة منها الى النظرية وهو الخلق. ولما كان من الضروري التمييز بين عمل الانسان وعمل الله فتم تصور الخلق من عدم لنفي أي تشابه أو تماثل بينهما).

(ومثال ثالث هو توليد الابن من الأب، توليدا خارقاً للعادة من فوق الطبيعة وتمييزه عن التوليد الطبيعي، توليدا ليس له حدود، ضد العقل وضد الطبيعة من فعل الخيال، وهما خدّاعاً، بالرغم من محاولته تفسير البعيد بالقريب، والأسمى بالأدنى، وما فوق الطبيعي بالطبيعي. ومثال رابع، تصور الفردية أو الاستقلال أو الشخصية. فالله شخص يرسل وحيا، وصفاته صفات الانسان، والشخص ضد وحدة الوجود الذي هو في قلب المسيحية. فاللوجوس هو الانسان السر، المتضمن، الخفي. والإنسان هو اللوجوس الظاهر المتجلي. الله حي مثل الانسان، والدين هو الانسان قاسما نفسه قسمين بفعل الخيال).

٥ ـ **التناقض في النظرة التأملية لله**: وهي نظرية المثالية الألمانية سواء في صورتها الصوفية عند جاكوب بوهيمه أو في صورتها الفلسفة الميتافيزيقية عند أسبينوزا وكانط وهيجل وشلنج. وهي النظرية التي تجعل الله تصورا عقليا، وأنه لا يوجد إلا من خلال الإدراك الالهي. ولكن الدين يجعل من الشخصية الإلهية الوسيلة التي يقلب إنسان بها تحديداته وتمثلاته لماهيته الخاصة الى تحديدات وتمثلا لموجود أخر

خارجه، فالشخصية الإلهية ليست إلا إخراج الشخصية الإنسانية من موضعتها. لقد حول هيجل الشعور الذي لدى الانسان عن الله الى الشعور بالله بذاته. فأصبح الله موضوع ذهننا وتصوراتنا. وأصبح هذا الموضوع الفكري هو الموضوع الفكري لله. يذهب التأمل إذاً أبعد مما يذهب الدين لأن الله كموجود فكري ليس هو الله كموضوع خارجي. الله موجود داخلي روحي فكري شعوري، فعل داخلي محض. هذه الموضوعية التأملية تعني شيئين: الأول أن الله موضوع لفكرنا والثاني أن الله موضوع لفكر نفسه. أصبح الله في الفلسفة التأملية شعورا ذاتيا خالصا، يفكر في ذاته، كاله اليونان. وهذه النزعة الوجدانية الإنسانية في الدين. وطالما أن الله لا يعرف إلا من خلال الانسان. في الانسان وحده يصبح الله موضوعا كاله، وتصبح كل تحديدات الانسان وصفاته الفيزيقية والعاطفية تحديدات وصفات الله. لقد بدأ جاكوب بوهيمه بالكشف عن عواطف الانسان ثم أخرجها وشخصها فأصبحت إلها. (ومع أن الله عند شلنج يجمع بين قوى عديدة إلا أنه غير قادر بالفعل. الشعور الديني أكثر عقلانية منه لأنه يكشف عن ذاته ويتحقق من خلال الانسان الواقعي بالطبيعة الفعلية. الانسان هو الدم الذي ينطق بمدائح الله. فالعاطفة التي يشعر بها الانسان تجاه الله هي نفس العاطفة التي يشعر بها الله تجاه ذاته. وعند هيجل أيضا، شعور الإنسان بالله هو شعور الله بذاته. فالشعور الإنساني هو شعور الهي واغتراب الإنسان عن شعوره هو جعله إياه شعورا إلهيا موضوعيا فلماذا يوصف الله بصفات الإنسان؟ لماذا يكون الله شعورا في الإنسان وللإنسان ماهية الله؟ لماذا يكون لله ماهية وللإنسان شعور؟ لأن المعرفة التي عند الإنسان عن الله هي نفس المعرفة التي عند الله عن ذاته. وبالتالي يصبح كل اتجاه تأملي

في الدين اغتراب، فالدين لا يجعل الإنسان متأملا في الكون بل يجعله فاعلا فيه. ويكون موقف هيجل بفلسفته التأملية موقفا مغتربا).

٦ ـ **التناقض في التثليث**: لا يموضع الدين أو اللاهوت ماهية الانسان أو الله فقط باعتباره موجودا شخصيا بل يعطي أيضا تحديدات أساسية لهذه الماهية في أشخاص. فالتثليث ليس إلا مجموعة الفروق الجوهرية الأساسية التي يراها الانسان في ماهيته. وهي تماثل التحديدات في الشخصية الإلهية فتغترب الشخصية الإنسانية عن ذاتها بإدخال هذه التحديدات في الشخصية الإلهية. الشخصية الإلهية لاتوجد إلا في الخيال ولا توجد أيضا في تحديداتها ألا بالخيال. التثليث تناقض من حيث أنه يضع تعدد الآلهة في تصور الإله الواحد، فيصبح الخيال في العقل، ويدمج الأسطورة في الواقع. يفترض العقل وحدة الأشخاص ولكن الخيال يضع التثليث. وفي حكم العقل، هذه التمييزات من صنع الخيال، أي مجرد وهم في حين أنها في نظر الخيال وجود. يقتضي التثليث أن يفكر الانسان عكس ما يتخيل، وأن يتخيل عكس ما يفكر، يقتضي التفكير في أشباح وكأنها موجودات حقيقية، فالعقل يستبعد تعدد الآلهة من الألوهية. (ففي سر الثالوث المقدس بقدر ما هو حقيقة مستقلة عن ماهية الانسان كل شيء فيه ينتهي إلى خداع وخيال وتناقض وسفسطة. وكأن فيورباخ هنا يرد على إعلاء الرومانسيين من شأن الخيال والحلم).

٧ ـ **التناقض في الطقوس**: وكما يتضمن الجوهر الموضوعي للدين تناقضات واضحة كذلك يتضمن الجوهر الذاتي تناقضات أوضح. وتناقضات الجوهر الذاتي للدين هما الايمان والحب اللذان يتخارجان في الشعائر وطقوس العماد والمشاركة. الايمان والحب هما عنصرا

الدين الذاتيان. الايمان هو الامل بالنسبة للمستقبل ولكنه يتشخص ويتحول الى وجود خاص كما تحولت من قبل ماهية الانسان وتشخصت في الله. يتحول الماء من ماء طبيعي إلى ماء فوق طبيعي Surhumain. وكما يوقعنا الدين في اغتراب عن ماهيتنا الخاصة وكما نغترب عن ذواتنا يغترب الماء عن ذاته ويتم ذلك أيضا بفعل الخيال. وكما يغترب الخمر فيصبح دما، ويغترب الخبز فيصبح جسدا فيتم ذلك بفعل المعجزة. لا يمكن فهم العماد بدون المعجزة، كما لا يمكن أن يحصل الإيمان بدون المعجزة إذ لا يعتمد على الذات ولا على النشاط المستقبل أو حرية الحكم والاعتقاد. المعجزة هي التي تجعلني أؤمن بحقيقة فاعل الاعاجيب Thaumaturge. والملحد ينكر الله لأنه لا يجده في التجربة،ولا يريد الاعتماد على المعجزة.واذا كان العماد للاطفال فالمشاركة للكبار، غرضها المشاركة في جسد المسيح، الجسد الحقيقي. فالمسيحي قبل الافطار في الصباح وهو صائم يتمثل جسد المسيح بالتناول، بالفعل وليس بالروح وحده. والحقيقة أن ذلك لا يتم الا في الخيال مثل تحويل الخمر الى دم، والخبز الى جسد. الايمان قوة الخيال التى تحول الواقع الى لاواقع، واللاواقع الى واقع، وهو ما يعارض شهادة الحس وبرهان العقل، ينكر الايمان ما يثبته العقل، ويثبت ما ينكره العقل. لقد استطاعت البروتستانتية أن تقيم مشاركة أفضل تتم بالكلام وباللغة وليس بالخمر والخبز. ومع ذلك فالنتيجة واحدة: الخرافة واللاأخلاقية.

٨ ـ **التناقض في الايمان والحب**: بعد أن تكشف الطقوس عن التناقض بين المثالية والمادية، بين الذاتية والموضوعية، وهما يكونان ماهية الدين، فان الطقوس ليست شيئا بدون الايمان والحب. فالتناقض

في الطقوس يؤدي بنا الى التناقض في الايمان والحب. ماهية الدين هو التوحيد ولكن الظاهر هو التفريق. فالله ماهية الانسان المتوحد مع وجوده ولكنه يعرف في الدين باعتباره آخر منفصلا. الحب يكشف عن ماهية الدين المتحدة بمضمونه، والايمان يكشف عن وضعه وصورته. (الحب يوحد بين الانسان والله. والايمان يفرق بينهما. ولما كان الله هو التصور الجنسي (المنطقي) الصوفي للانسانية، فالتفرقة بين الانسان والله تفرقة بين الانسان ونفسه، وقضاء على الخير المشترك. بالايمان يتناقض الدين مع الاخلاقية ومع العقل ومع الحس الانساني بالحقيقة. والحب اتفاق مع الاخلاق والعقل والحس. الايمان يعزل الله ويجعله موجودا خاصا آخر، والحب يفحم ويعارض هذه التناقضات ويجعل الله موجودا عاما. الايمان يقسم الانسان الى قسمين: داخل وخارج، والحب يشفي جراح الايمان في قلب الانسان. الايمان يجعل حب الانسان لله قانونا،والحب يجعله حرية. ولا يدين الملحدين لأنهم ملحدون، ولأنهم يلغون على الأقل عمليا، إن لم يكن نظريا، وجود اله خاص معارض للإنسان، الايمان يفصل، وبالتالي فهو خاطئ، يضع صورته في شكل عقائد صحيحة في مقابل أخرى خاطئة. والحب يجمع ويجد المضمون المشترك بين العقائد المتباينة. الايمان نفي لا يسمح بقبول شيء داخله Exclusive، والحب إثبات وضم وحنان. الايمان يتعامل مع شيء خاص، ومع وحي خاص، ومع اله خاص،ولا يعرف ما هو عام ومشترك، والحب على عكس ذلك). الايمان يحدد الانسان ويقيده، وينزع منه حريته وقدرته على تقدير الآخر المنفصل عنه، والحب الضد من ذلك. الايمان مغلق على نفسه. واللاهوتي سجين مذهبه، ويصوغ الايمان موضوعه على أساس من المصلحة الأنانية

بدعوى البحث عن السعادة في موجود شخص خاص. المؤمنون أرستقراطيون وغير المؤمنين من العامة، والله هو تشخيص المؤمنين على حساب غير المؤمنين. الايمان مغرور بل وأعتى من الغرور الطبيعي لأنه يعتمد على موجود اسمي، المخلص والمنقذ، والكرم وصاحب الأيد والنعمة. تواضع المؤمن إذن غرور مقلوب، تواضع ظاهري. الايمان محدود، ومن خلال هذا التحديد يكون الله غير المحدود. الايمان أمر ضروري ومن ثم فهو عقيدة. الايمان أناني لا يبحث الا عن خلاص المؤمن ولو غرق الآخرون. الايمان كراهية، من ليس مع المسيح يكون ضده. (الايمان عداء للآخرين، موالاة للمؤمنين، ومعاداة لغير المؤمنين. الايمان يعارض نصوص الكتاب المقدس باسم العقيدة ومن أجلها. الايمان يكفر ويدين الذين لا يؤمنون، ويلغي ويطرد من الرحمة باسم حب المؤمنين وبغض الكافرين. الايمان مجتمع مغلق، والمؤمن لا يعاشر الا المؤمن. الايمان عماد الحب وتحويله الى طقس. الايمان يقضي على الصلاة الطبيعية للانسانية، ويقيم بدلا عن العلاقة الشاملة علاقة خاصة بين الناس. الايمان نفاق وادعاء. الايمان تحيز ومحاباة. سبب الحروب الدينية والمذاهب الطائفية، واضطهاد الفرق المخالفة في الرأي). الايمان تعصب لا يعرف التسامح. ومرتبط بالوهم والجنون والطائفية. الايمان نقيض الحب، والحب صنو العقل (الايمان تناقض في كل شيء. الايمان واجبات أمام الله ومناقضة للواجبات أمام الإنسانية. الايمان تشخيص تُحمى فيه الفضائل والأوامر الخلقية وتصبح شخصية خاصة. الايمان معارض للأخلاق بالرغم من إيحائه للإنسان بالسعادة وهي في حقيقة الأمر سعادة وهمية. الايمان على أقصى تقدير، لا يقدم الا أخلاقاً سلبية مثل الصبر، والتوكل، والتضحية، والعذرية،

مظاهر الفضيلة. هكذا يتناقض الايمان مع نفسه ويتعارض مع الحب. الحب هو الاخلاق والايمان هو الدين. الحب صفة والايمان موضوع. الحب بلا إيمان، والايمان بلا حب. الحب لكل الناس والايمان لشخص خاص. الحب قانون شامل للعقل والطبيعة، جعله فيلون الفضيلة الأولى، كما جعل ارسطو الصداقة، وهي إحدى صور الحب، توحد بين السيد والعبد وكما جعل الفلسفة، وهي صورة أخرى للحب، توحد بين البشر، وعند الرواقيين يوجد الانسان للآخر ويدعو سنيكا لحب الجميع). الحب مباشر بلا واسطة مثل العقل في حين إن الايمان في حاجة إلى توسط. الإيمان اغتراب لا يقضي عليه إلا الحب.

٩ ـ **تطبيق أخير**: بعد هذه التناقضات يجب تجاوز ماهية المسيحية وماهية الدين بوجه عام. لقد برهن فيورباخ على أن مضمون الدين وموضوعه إنساني كلية، وأن سر الثيولوجيا هي الأنثروبولوجيا، وأن سر اللوجوس الالهي الماهية الإنسانية. ولكن الدين ليس على وعي بالطبيعة الإنسانية بل يعارض كل ما هو إنساني، ولا يعترف بمضمونه الانساني. إن تحويل مجرى التاريخ إنما هو في هذا الاعتراف العلني بان الوعي الالهي هو الوعي بالجنس (المنطقي)، وأن الانسان يستطيع بل يجب أن ترتفع حدوده وفرديته وشخصيته ولكن ليس فوق القوانين والتحديدات الجوهرية لجنسه. لا يستطيع الانسان أن يوجد أو يشعر أو يتخيل أو يريد أو يحب الا ماهيته الخاصة باعتبارها مطلقة وإلهية. ويحدد فيورباخ موقفه من الدين بأنه ليس سلبيا بل نقديا، وأنه ليس هادما بل بناء. الدين هو الشعور الأول للإنسان بذاته لأنه شعور الانسان بذاته، حب الإنسان لذاته، لذلك كانت علاقات الدين هي علاقات الأخلاق، وكانت علاقات الزواج علاقات مقدسة في ذاتها بطبيعة العلاقة وليس لأنه ديني.

ويفكر الإنسان المتدين في الله لأن الله يفكر فيه، ويحب الله لأن الله يحبه. وكما أن الله غيور من الإنسان فان الدين غيور من الأخلاق. إننا عندما نؤسس الأخلاق على اللاهوت والقانون على الشريعة الإلهية يمكننا في نفس الوقت تبرير أكثر الأشياء ظلما وعارا وتأسيس اللاأخلاقية. أننا لا يمكن إن نؤسس الأخلاق على اللاهوت الا إذا تم تأسيس الوجود الإلهي أولا على الاخلاق، وإلا استحال الحصول على مقياس للأخلاق واللااخلاق، وتركنا الأمر للعبث والتعسف، وكأن فيورباخ هنا يعيد مشروع كانط للسلام الدائم لتأسيس السياسة على الأخلاق. إننا لسنا في حاجة إلى شريعة الدولة المسيحية بل في حاجة إلى شريعة الدولة العقلية والعادلة الإنسانية. فالعادل والخير الحقيقي يحتوي على أساسه في ذاته وهو القادر على هدم الزيف والخداع الذي يفسد الإنسانية والذي يقتل في الإنسان قواه الحيوية. يجب علينا قلب العلاقات الدينية، وتفسير الوسائل على أنها غايات: فالماء ليس هو الماء المقدس في العماد بل الماء في الطبيعة. والخبز ليس هو الخبز المقدس بل هو خبز الجوعى. والجسد ليس الجسد المقدس بل جسد الإنسان العادي. والدم ليس هو الدم المقدس بل دم الشهداء والضحايا. إن الطبيعة في حاجة إلى الإنسان كما أن الإنسان في حاجة إلى الطبيعة. الطعام والشراب، هذا هو سر المشاركة! وهكذا ينتهي فيورباخ من محاولته لاعادة الدين إلى الموقف الانساني واعادة ملكوت السماوات إلى ملكوت الأرض وهو ما حاوله الإسلام قبل ذلك بثلاثة عشر قرنا، وكأن الفلسفة الغربية كلها منذ الإصلاح الديني وعصر النهضة وفلسفة التنوير حتى فيورباخ والهجليون الشبان ما هي الا محاولة للاقتراب من مثالية الإسلام وواقعيته ورفضه للكهنوت والأسرار وتأكيده للعقل

والتوحيد. فسهام فيورباخ موجهة إلى الدين قبل أن يكتمل وليس بعد اكتماله وتحققه. ﴿**اليوم أكملت لكم دينكم، وأتممت عليكم نعمتي، ورضيت لكم الإسلام دينا**﴾ (٥ : ٣).

الفصل الرابع:

فينومينولوجيا الدين عند هوسرل

يبدو لأول وهلة أن الفينومينولوجيا لا صلة لها بالدين، وأنها نظرية معرفية خالصة استطاعت أن تتخلص من الأساس الديني البروتستاني للمثالية الألمانية كما وضعها كانط، وأصبحت الفلسفة على يديها علما محكما أو منهجا للعلوم الإنسانية. وقد أيد هيدجر وسارتر وميزلوبونتي هذه النظرة بتطبيقهم المنهج الفينومينولوجي على الوجود العام أو الخاص (فالله عند هيدجر معلق بين السماء والأرض، لا يدخل في كثير أو قليل في تحليل الوجود الإنساني أو في حكمه على الوجود العام كما انه مرفوض عند سارتر وميرلوبونتي وان اتصفت الحرية عند الأول واتصف التعالي عند الثاني ببعض صفات الله في التصور التقليدي له مثل الإطلاق والتجاوز)[١].

ومع ذلك نستطيع ان نتلمس في أعمال هوسرل المنشورة حتى الآن «اثنى عشر جزء»[٢] بعض الإشارات إلى موضوعات الدين خاصة

(١) ـ الفكر المعاصر، يوليو ١٩٧٠، العدد ٦٥. قضايا معاصرة ج ٢ ٣٢٢ ـ ٣٣٩ العبارات الموضوعة بين أقواس هي التي حذفها الرقيب والتي لم تظهر في المقال المنشور، وهي أكثر دلاله من المقال نفسه على عقليتنا المعاصرة التي يسودها التصور الأشعري وعلى عدم تفرقة الرقيب بين الموضوع العلمي والموضوع الديني السياسي

(٢) وصلت الآن سبعة عشر جزءً.

إلى موضوعه الرئيسي وهو الله «ووضعه الرئيسي وهو الله» ووضعه خارج الدائرة».

كما نستطيع أن نجد في مخطوطاته خاصة K III تحليلات عديدة للمشاكل الخلقية والدينية وظهور الله كغائية في التاريخ كما كان يقول من قبل كانط ولسنج وهردر. كما نستطيع ثالثا أن نجد في حياة هوسرل الخاصة وفي الاعترافات التي اسر بها وهو على فراش الموت لخلصائه وتلاميذه وعلى رأسهم أديت شتين نزعة صوفية خالصة، وإيمانا عميقا بالله وبالكتب المقدسة على ما هو معروف في البروتستانية الحرة حتى إننا لنتساءل في نهاية الأمر: هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية؟.

أولاً ـ الله كموضوع خارج الدائرة:

يستعمل هوسرل عدة مصطلحات وتعبيرات ليدل بها على الخطوة الأولى في المنهج أعني «تعليق الحكم» مثل: الوضع بين قوسين، الفينومينولوجيا وأزمة العلوم الأوربية، الفكر المعاصر يناير ١٩٧٠) ويعني التعبير الأخير أيضاً عدم إصدار الحكم على الموضوع أو إخراجه عن دائرة الاهتمام. فقد خصص هوسرل لموضوع الله فقرة كاملة (الفقرة ٥٨) في الجزء الأول من الأفكار بعنوان «تعالى الله خارج الدائرة» ويعني بذلك تعليق الحكم على الله بحيث هو موضوع متعال فكل موضوع متعال أيضاً يوضع خارج الدائرة أي أن التعالي عند هوسرل ليس هو ما يتجاوز حدود الطبيعة أو ما يند عن الإدراك الحسي بل هو ما يند عن الشعور وما يخرج عنه سواء كان هذا التعالي خارج الطبيعة، كما هو الحال في التصور التقليدي لله، أو داخل الطبيعة كما هو الحال في الأشياء الطبيعية. فالتعالي عند هوسرل وهم fiction أي انه ليس موضوعا

أو ليس وجودا أو إن شئنا ليس ماهية مستقلة. التعالي إدراك خاطئ أو موقف زائف للشعور أو غياب لكل صلة بين الشعور والعالم. وان شئنا الرجوع إلى مقولات هيجل، التعالي ينتمي إلى منطق الذات لا إلى منطق الموضوع. فإذا كان وجود الإنسان ووجود الله وجودين متعاليين، الأول من حيث هو موجود طبيعي والثاني من حيث هو موجود خارج الطبيعة وكلاهما من حيث هما موجودان خارج الشعور، كان وجودهما مجرد وهم وهذا مما يزعج الميتافيزيقي واللاهوتي على السواء: الأول لان بناءه الفلسفي يقوم على افتراض التجاوز والتعالي في صورة مطلق يند عن الطبيعة والثاني لان مهمته إلحاق العالم الحادث بموجود قديم يكون مصدرا له. تعالى الجوهر اللامتناهي مثل تعالى الجواهر المتناهية كلاهما خارج الشعور بل ان الله نفسه لا يستطيع إن يدرك الشيء المتعالي وكل ما يتصف بطابع الشيء المكاني لا يمكن إدراكه من البشر أو حتى من الله - من حيث انه ممثل مقالي للشعور المطلق - إلا عن طريق الظاهر التي يبدو هذا الشيء من خلالها بل يجب إن يبدو من وجهات نظر مختلفة طبقا لأحوال كثيرة متجددة تنمو في اتجاهات مختلفة فالله نفسه من حيث هو شعور مطلق لا يقدر على إدراك الأشياء المتعالية أي الأشياء المكانية من ثم يعطي هوسرل التعالي معنى فريدا لأول مرة في تاريخ الفكر الفلسفي ويعني به المكاني.

بعد ذلك تأتي الخطوة الثانية من المنهج اعني «البناء» فبعد وضع الله خارج الدائرة من حيث هو موجود متعال يمكن إعادة بناءه من حيث هو موضوع شعوري أي من حيث هو موضوع حال في الشعور مباطن فيه من ثم تظهر التفرقة الرئيسية بين التعالي والحلول، الموضوعات المتعالية هي المكانية والموضوعات الحالة هي الموضوعات الزمانية الأولى خارج

الدائرة والثانية داخل الدائرة الأولى يقع عليها تعليق الحكم والثانية موضوع للبناء ويستبدل هوسرل بلفظ ترنسندنتال الذي أصبح عنوانا للفلسفة النقدية لفظ «حال» (بتشديد اللام) وكلاهما يفيد نفس المعنى. وقد خصص هوسرل لذلك كتابا بأكمله فكرة الفينومينولوجيا الجزء الثاني من الأعمال الكاملة وهي خمس محاضرات ألقاها سنة ١٩٠٥.

يمكن للشعور إذن ان يتناول موضوع الله كموضوع حال فيه أو كشعور بالمطلق أو كحلول للمطلق فيه وهو ما سماه شيلر بعد ذلك في فينومينوجيا الدين لديه «الخالد في الانسان» أو كما قال اوغسطين من قبل «الخلود في الزمان» يتم بناء الله إذن في الشعور الداخلي بالزمان خطوة خطوة، ودرجة درجة. الله إذن ليس كما يقال في التصور التقليدي، اللانهائي، الأول، الآخر، الكامل، الثابت الأزلي.... .إلى آخر الصفات التي تدعي تنزيه الله عن الحدوث بل هو الموضوع الشعوري المتغير الذي يتم بناؤه في الإحساس الداخلي بالزمان، موضوع من خلق الشعور ومن بنائه، موضوع من ملء الشعور لقصده وهذا هو معنى المطلق «المطلق الذي ينبثق في الشعور ويتكون من خلاله بعد إن ينشأ فيه».

يقول هوسرل «أن المطلق الترنسندنتالي الذي علقنا أحكامنا عليه ليس في الحقيقة هو الحل النهائي بل انه شيء يتكون بنفسه على نحو فريد وبدلالة عميقة» فمثلا لا تشير قضية «الله يساعدني» إلى صفات الله أو إلى أفعاله بل تشير إلى تجربة معاشة يمكن تحليلها بالفكر (فالله ليس موضوعا متميزا بذاته بل هو كسائر الموضوعات مثل الشيطان والملاك والحضارة والمجتمع والقيمة، يدرس كتيار حتى في الشعور).

ويحاول هوسرل التفرقة بين نوعين من الحلول في الشعور. الأول

حلول المطلق فيه وينتج عنه الشعور بالمطلق، والثاني حلول الموجودات الطبيعية فيه وينتج عنه الشعور بالأشياء. يقول هوسرل «ليس الله متعاليا بالمعنى الشائع للكلمة، وليس حالا كما تحل التجربة الحية في الشعور بل هو مطلق يظهر في الشعور المطلق. ولما كان وجود الله بالمعنى الشائع (المتعالي) مستحيلا، ولما كان حلول الله من ناحية أخرى في الشعور المطلق لا يمكن أن يكون كحلول الموجود في الشعور كتجربة حية، وجب أن يكون هناك في التيار المطلق للشعور وفي مظاهر لا نهائية مطابقة للمظاهر الأولى» ولكن يكفينا مع ماكس شيلر أن نوحد بين جميع الموضوعات الحالة في الطبيعة الأخلاقية والدينية، وبالتالي لا يكون هناك فرق بين دراسة الله كموضوع حال في شعوري وبين دراسة الكرسي أو المنضدة أو القلم كموضوعات حية في الشعور أو بين دراسة الحياة والخجل وتأنيب الضمير.

الله إذن يدخل في علاقة مع الشعور كما يدخل العالم في علاقة معه، ويكون الله والعالم كلاهما في علاقة مع الشعور. الله إذن ليس واقعة مفروضة بل انه لا يفرض هذه العلاقة على نحو حادث من الخارج بالتأمل أو من الداخل كفكرة فطرية بل مجرد موضوع في علاقة مع الشعور ما دام الشعور هو شعوراً بشيء. . .كما أن الله ليس واقعة مفروضة على العالم فرضا عليا على نحو مشروع كما كان يفعل اللاهوتيون في العصر الوسيط عندما يقولون: لكل معلول علة، ومن ثم فالله ليس مشكلة ولا يمكن إثباته بالبراهين لأنه ليس واقعة خارجية بل هو تيار حي في الشعور. . . أما البراهين على وجود الله في الذاتية الترنسندنتالية (ديكارت) فهي من بقايا العصر المدرسي مليئة بالغموض والاشتباه وكان يمكن استخدامها من اجل تخليص ألانا الترنسندنتالية من

شراك الاتجاه النفسي، ولكن ذلك لم يحدث وظلت ثنائية العصر الحديث كما هي: فكر مجرد وعقلانية خالصة من ناحية، واتجاه نفسي وتجربة طبيعية من ناحية أخرى (انظر المقال السابق المشار إليه).

(ولا يمكن اعتبار الله عند هوسرل قبليا ذاتيا لان القبلي الذاتي يسبق وجود الله العالم، بل ويسبق بلا استثناء كل ما يوجد بالنسبة للذات كموجود مفكر. الله إذن من صنع شعوري الخاص، ومن ثم فاني لا أستطيع أن أشيح بوجهي خائفا قلقا مما يظن انه تجديف على الله القبلي الذاتي سابق على وجود الله، ومن ثم ليس هو الأول الذي يصدر عنه كل شيء في المعرفة أو في الوجود، كما إن شعوري يدخل في علاقة مباشرة مع العالم وهي علاقة البناء أو إن شئنا استعمال المصطلح الديني علاقة الخلق، فالعالم مخلوق في شعوري في لحظة شعوري به كتجربة حية وهو ما حلله هوسرل في مخطوط له عن اصل العالم ولا يعني بالمصدر أو بالنشأة النظريات الكونية التي تتحدث عن خلق العالم. كما يفعل مثلا تيار دي شاردان، فالعالم الطبيعي الكوني بين قوسين ولكنه يعني نشأة العالم في شعوري وبنائي له كتجربة حية (الله والعالم كلاهما تجربتان شعوريتان بوضع وجودهما الفعلي فيها بين قوسين ويمكن التفكير فيهما كمعطيين مباشرين للشعور عندما ندرك الوحدة التأليفية لأفعاله المعطية للمعنى. فالشعور خالق الوجود ومعطي معناه في آن واحد). الإنسان موجود في العالم والعالم موجود في الإنسان، (وإذا كان الله خالقاً للإنسان على ما هو الحال في التصور التقليدي، فالإنسان هو خالق الله وواضعه في الشعور). ومن هذا التحليل خرج ماكس شيلر وصاغ نظريته في الوجود المتبادل بين الله والانسان هذه النظرية التي لأجلها ترك الكنيسة الكاثوليكية والمسيحية الرسمية.

لما كان الله عند من وضع الشعور، ولا يظهر إلا من خلاله بفعل الشعور فإنه لا يتدخل في الإدراك الحسي أو يضمن موضوعيته وصحته، وقد خصص هوسرل لذلك (فقرة٤٣) من الأفكار الجزء الأول بعنوان إيضاح خطأ من حيث المبدأ يدحض فيه النظرية القائلة بان الإدراك الحسي عاجز عن إدراك الشيء ذاته لان الحواس خادعة، وان الله وحده هو القادر على ذلك وهو المعرفة الكاملة على الإطلاق في حين إننا موجودات متناهية لا تقدر على إدراك الأشياء المتناهية وبالأولى الأشياء غير المتناهية. ووجه الخطأ في هذه النظرية هو إغفالها التمييز بين التعالي والحلول وتصورها للمدركات الحسية على أنها مدركات مكانية في حين إن المدركات الحسية بالنسبة للإنسان مدركات في الزمان كما تخطئ هذه النظرية عندما تتصور أن الله يدرك الأشياء ذاتها وهي في المكان والله نفسه فينومينولوجي كبير يدرك الأشياء أيضاً في الزمان؟الله إذن فرض لا يستخدم في بناء العالم في الشعور أو لصدق المدركات الحسية.

وفيما يتعلق أيضاً بنظرية الإدراك الحسي عند هوسرل يرفض ثانيا النظرية القائلة بأن الشيء مكان ملئ له صفات مطلقة لا يمكن معرفتها وبالتالي فهو يند عن الإدراك الحسي لان التجربة الحية عند هوسرل هي المدخل الوحيد للعلم. ولذلك حاول هوسرل في آخر عمل له وهو «التجربة والحكم» الذي نشر في سنة ١٩٣٨ اقامة نقد للتجربة وتحليل الاحكام السابقة على العمل المنطقي اي تحليل المادة الاولى التي يقوم عليها كل علم وهي التجربة الشعورية قبل ان تصاغ في أحكام.

ويرفض هوسرل ثالثا النظرية القائلة بوجود وحدة ذهنية بيننا وبين الله يتحد فيها الشيء في ذاته مع الظاهر بحيث ندرك الظاهر ويدرك الله

الشيء في ذاته، وباتحاد الذهن الإنساني مع الذهن الالهي يتم الادراك ـ لان هذه النظرية تفترض أن الله مصاب بعمى الألوان DALTONIEN لأنه سيدرك الشيء على غير ما هو عليه، كما إن هذه النظرية توجب ان يكون لله جسم وحواس وتمحى هذه المشكلة إذا فرقنا بين الصفات الأولى والصفات الثانية وقلنا أن الإدراك لا يرمي إلا إلى الصفات الثانية دون الوقوع في موضوعية علوم الطبيعة التي تجعل الشيء مرادفا لهذه الصفات الثانية أو في النسبية الخاصة التي تجعل الشيء مرادفا لهذه الصفات الثانية أو في النسبية الخالصة التي تجعل الصفات الثانية مختلفة تماما عن الشيء).

ما هو الضامن إذن للإدراك الحسي ما دام الله لا يتدخل فيه ولا يضمن صحته؟ هنا يبرز دور الآخر، وأهمية التجربة المشتركة أو العلاقة بين الذوات. فالإدراك الحسي يكون صادقا عندما يشترك فيه الآخرون، وعندما يتفق الجميع على نفس الرؤية. فالآخر هو الضامن لصحة الإدراك أي ان الآخر يقوم بنفس الدور الذي يقوم به الله كضامن للادراك في النظرية المرفوضة. وهذا هو معنى الموضوعية الجديدة؛ تطابق إدراك الذات مع إدراك الآخر وليس تطابق الحكم مع الواقع على ما هو معروف في التعريف التقليدي للصدق أو للموضوعية، بالاضافة إلى مقاييس أخرى مثل وجود الماهيات المستقلة والحقائق الموضوعية سواء في عالم المثل او في مناطق الشعور الانطولوجية أو مثل الشعور الفردي الذي هو صورة للشعور المطلق.

(وفضلا عن أن الله الا يتدخل في الإدراك الحسي فانه أيضاً لا يتدخل في العالم، وليس له أية وظيفة في حفظ العالم الخارجي في صيغة عناية إلهية أو في خلقه كواقعة «حتى إن على طبيعة الهي لا

يستطيع أن يغير إلى حدوس بسيطة تحديدات الواقع التي يقوم بها الفكر بمقولاته، كما أن قدرة الله المطلقة لا تستطيع أن تجعل مصابا بالصرع ممسكا بالكمان أو عازفا عليها» ويقول هوسرل أيضاً «إن الطبيعة عالم لا يعتمد على شيء أو على شخص أو حتى على الله نفسه». ليس لدى هوسرل إذن هذا التصور لله المريد لفاعل الذي يخلق العالم أو يصنعه demiurge، هذا الإله الشخصي الذي يتصوره الانسان على منواله إرادة وعقل، صفة وذات، فعل وانفعال. . بل إن العالم نفسه كالله بين قوسين؛ ومن ثم فلا مجال لمعجزة أو للاهوت طبيعي. الله والعالم كلاهما موضوعان متعاليان بين قوسين.

ولا يتدخل الله أيضاً في النظام العقلي وفي قوانين الرياضة. «لا يستطيع أي اله أن يغير أي شيء أياً كان كيانه لا يستطيع أن يمنع أن يكون ١ + ٢ = ٣ أو أن يمنع وجود حقيقة ماهية أخرى». والله أيضا لا يستطيع أن يضع قانونا يقوم على الموازاة بين الظاهرة النفسية والظاهرة الفيزيقية كما لا يستطيع أية ألوهية ان يكون لها عقل لا نهائي تستطيع إدراك ماهية الأحمر على غير ما يبدو. هناك اذن حقائق مستقلة وقوانين رياضية ثابتة. «الحقيقة واحدة تماما سواء عند البشر أو عند من يفوقون البشر surhommes، عند الملائكة أو عند آلهة الذين يدركونها في أحكامهم. لا يهم إذا كان هناك إله واحد أم آلهة الاوليمب، فهناك عنها». فالله إذن لا يستطيع ان يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا على ما يقول الغزالي والاشاعرة لانه عند هوسرل مثل لثبات القضايا الرياضية. فقضية «الله عادل» لا تعني حكما على كمال الله او تعبيرا عن احدى صفاته بل هي قضية منطقية متميزة مثل قضية ٢ x ٢=٤، الصفات الإلهية مثل المعادلات الرياضية بل ان الله نفسه خاضع لضرورة مطلقة

ولنظام عقلي ثابت على ما يقول المعتزلة «الله نفسه خاضع لضرورة مطلقة بديهية مثل بداهة ٢ + ١ = ٣» ولا يوجد علم الهي مستقل عن ذات الله، لا يخضع لتيار شعوره الحي من حيث مضمون شعوره الاعلى فكرمستمد منه. فالله نفسه فينومينولوجي كبير كما ان الانسان فينومينولوجي صغير». والرياضة هي علم مطلق يمكن ان تكون لغة حوار ممكن مع الله. الرياضة عي العلم الإلهي الذي يجمع الله والإنسان في علاقة واحدة. «إذا كان الانسان صورة الله فالله هو الانسان المتناهي في البعد».

لقد استطاعت الفلسفة بتحويلها العالم إلى رياضة تحويل الله الى مثال أي الى رياضة شاملة للعالم، ولكل عالم ممكن، والى قوانين مضبوطة لوجود الأشياء معا في الزمان والمكان، ولكل موجودات ممكنة، والى قوانين علية والى نظرية الكثرة وتطبيقاتها في عالم الروح. وبالتالي تكشف مشكلة الله بطرقه مشكلة العقل المطلق باعتباره المصدر الغائي لكل عقل ولكل حس في العالم. كما تكشف أيضا عن مشاكل أخرى لا تقل أهمية عن مشكلة العقل اعني مشاكل الخلود والحرية. فالله عند هوسرل أساساً هو نظام العقل الثابت حيث ان الفينوميونولوجيا اساسا هي نظرية في المعرفة، والوجود متضمن فيها، ولكنها معرفة بالماهيات المستقلة وبالحقائق المطلقة، ومن ثم كان الله رمزا للخلود والحرية من حيث ان كليهما حقيقتان نظريتان مطلقتان.

كما يرفض هوسرل اية وظائف لله كتصور حدى (بكسر الدال) في التحليلات الابستمولوجية. فالتصور الحدي هو الذي يفصل بين مجالين حتى لا يتم الخلط بينهما. (الشيء في ذاته عند كانط تصور حدي لأنه يفصل بين الظاهر موضوع التجربة الحسية والمعرفة الإنسانية وبين

الحقيقة ذاتها موضوع الإيمان) إذ أن كل شيء يحل في الشعور، الله والعالم والآخرون، ويخضع لتحليل الفكر. وعلى هذا النحو يقضي هوسرل تماما على الثنائية الدينية التقليدية المشهورة التي تضع الإنسان بين عالمين وترى أن الدين هو بالضرورة تأكيد لكل ما يفوق أو يتجاوز أو يتعدى على ما هو معروف في الحروف اللاتينية مثل sur, trans وغيرها.

(ويرفض هوسرل أيضاً اية وظيفة لله كضامن للبداهة أو للموضوعية، فلا تستطيع قدرة الله ان تضمن صحة العشارى المنتظم (المساحة ذات العشرة اضلاع) دون المقياس كما لا تستطيع ان تقيم دائرة مربعة لانها تحتوي على تناقض نظري، كما لا يضمن الله بقاء الأشياء وموضوعيتها «لا يستطيع اله مطلق ان يخلق شعورا بالبداهة يضمن الوجود الطبيعي على الاطلاق... كما لا يمكنه ان يخلق تجربة حية تكفي بذاتها والتي مهما كانت متميزة عن خبراتنا الحية تعطي موضوعها نفسه بطريقة يقينية ومتسقة).

وهنا يتصدى هوسرل لنظرية «الصدق الالهي» عند ديكارت، ضامنا لكل شيء ضامنا لوجود العالم وذلك لانه مبرهن عليه بعد الكوجيتو وقبل العالم، وضامنا للحقائق الرياضية من الشيطان الماكر. فالله عند ديكارت ضرورة علمية وضرورة انطولوجية في آن واحد بل هو خالق العالم والنفس. والحقيقة إن نظرية الصدق الإلهي حاولت القضاء على الشك والنسبية باللجوء إلى العواطف الصوفية خاصة الشعور بالكمال (ولكنها لم تستطع ذلك لأنها أقامت العلم على أساس خارج عنه وبالتالي لم يستطع ديكارت تجاوز الشك إلى اليقين).

ثانيا ـ الله كموضوع حضاري:

كل حقيقة عند هوسرل لها جانبان: البناء والتطور أو على ما يقول البنائيون دراسة الموضوع في المعية الزمانية synchronisme ودراسته في التتابع الزماني diachronisme أو على ما يقول هوسرل نفسه دراسة الحقيقة على إنها فكرة أو مثال Eidos ثم دراستها على إنها غاية أو اكتمال telos. فالله كموضوع خارج الدائرة يمثل الجانب الأول، الله كفكرة أو مثال أو بناء، الله كموضوع حضاري يمثل الجانب الثاني، الله كتطور وكفاية وكاكتمال.

ويبدو الله كموضوع حضاري في الخلط بين الفلسفة واللاهوت في الشعور الأوربي ابتداء من ديكارت كما وضح ذلك في نظريته عن «الصدق الإلهي» ومن ثم كان ديكارت بهذا المعنى استمراراً للفلسفة المدرسية في العصر الوسيط، ففي هذه النظرية يقضي الله على استقلال العلم والطبيعة معا.

وتمثل نظرية الواحد صورة أخرى من صور الخلط بين الفلسفة واللاهوت، هذا الواحد الذي يصدر عنه العالم على ما يقول أفلوطين وأنصاره. إنها نظرية مغرية حقا من الناحية الانطولوجية ولكنها منفرة من الناحية الفلسفية واللاهوتية على السواء. اللاهوت إذن ليس علما بل هو خليط من الفلسفة والدين، من العلم والإيمان، من العقلانية والتصوف. ويقوم هذا الخليط على التوفيق بين الاعتبارات العلية وربط أي طرفين في علاقة علة ومعلول.

ولكن الواحدية الميتافيزيقية ـ ويعني بها هوسرل مذهب سبينوزا ـ استطاعت وحدها التخلص مما يقتضيه الدين الوضعي ـ ويعني به

هوسرل الدين الرسمي القائم بكهنوته ومؤسساته وطقوسه وشعائره - واللاهوت وذلك باعتبار الله جوهرا مطلقاً، والتوحيد بين الله والعالم واستنباط نظام العالم من جوهر الله، (ورفض تصور علاقتهما كعلاقة العلة والمعلول)، وقد تم ذلك تبعا لمقتضيات دينية واخلاقية. إلى القضاء على الحرية وعلى كل لاهوت منفصل عن العالم، ولكن الذي ينقصها في رأي هوسرل هو روح المنهج، وهو ما اكملته الفينومينولوجيا باعتبارها نظرة واحدية: التوحيد بين المعرفة والوجود، بين العقل والتجربة، بين قالب الشعور ومضمون الشعور، بين الانا والآخر... الخ ولكن في صورة منهج.

أما المونادولوجيا (ليبينتز) فقد كان هدفها التوفيق بين الحقيقة الرياضية والعلمية من ناحية وبين الحقيقة الدينية واللاهوتية من ناحية أخرى اي إنها لم تكن بحثاً نظرياً خالصاً منزهاً عن الفرض شأنها في ذلك شأن الفلسفة المدرسية فقد كان الله هو خالق هذا النظام الرائع للعلاقات بين الذرات في الطبيعة العامة.

أما المثالية النقدية (كانط) فهي أيضاً خليط بين المعرفة والإيمان، بل وهدم حقيقي للمعرفة من اجل إرساء قواعد الإيمان. وفي ذلك يقول كانط في مقدمة الطبعة الثانية لكتابه «نقد العقل الخالص» كان لزاماً على هدم المعرفة لافساح المجال للايمان!» لقد تغلب مذهب القنوط Pietisme على العقلانية، وغلب الإيمان الموروث عصر التنوير، وخرجت الفلسفة النقدية داعية لله ضامن الأخلاق، والقانون، والحرية، ولا تجد قوى النفس كمالها إلا في الله. لم تتجاوز الفلسفة النقدية أذى التوفيق بين الحقيقة الموضوعية والحقيقة اللاهوتية، بين وجود العالم ووجود الله، بين إرادة الإنسان وإرادة الله، بين العقل البشري والعقل

القدسي، ولكن اللاهوت ليس هو الفلسفة، والعقيدة ليست هي العلم. لقد ضاعت الذاتية الترنسندنتالية في الدين والاخلاق عند كانط كما ضاعت من قبل في الكوجيتو عند ديكارت، وانتهت إلى الوقوع في التناقض فيما يتعلق «بمثل العقل» الذي يعطيه ما سلبه عن الحس والتجربة. فالله، وهو احد مثل العقل، هو الذي يعلم وحده كل قبلي دون ان يكون في حاجة الى تجربة الشيء لان الله هو الذي خلق من قبل. الله وحده هو الذي يضع القوانين للاشياء ويعلمها كلها بطريقة تأليفية وهي نظرية تنتهي الى الدجماطبقية والحسية معا. الفلسفة النقدية عند كانط كالمثالية الذاتية عند ديكارت، كلاهما يقوم على الله كضامن للمعرفة وللوجود، في حين ان قوانين الاشياء ثابتة ولاتستطيع اية ارادة تغييرها، وكذلك قوانين الاخلاق والحياة العملية، وكل مثل العقل، والله احدها، ليس لها الا وجود مصطنع!

ثم سقطت الفلسفة الرومانسية عند هيجل وشلنج لتدخل الله والدين واللاهوت في الفكر، والتوحيد بين الفلسفة والدين حتى أصبح الدين أي المسيحية هو الفلسفة واصبحت الفلسفة هي الدين خاصة وان الدين فيها كان دينا اسطوريا كما كانت الفلسفة فلسفة عاطفية أي ان الفلسفة الرومانسية كانت انحرافا عن الفلسفة النظرية الخالصة لقيامها على الاسطورة والعاطفة معا.

ثم حاول افلاطونيو كمبردج اقامة علم نفس لاهوتي يقوم على فكرة الله في مقابل علم النفس التجريبي بل واضافوا الاخلاق الى علم النفس، ولكن ظلت البداهة لاهوتية غرزها الله في روح كل فرد. أما في المثالية الحسية عند بركلي وخاصة في نظرية التجريد فقد خلق الله العلاقة بين الافكار، ولكن يرجع الفضل لعلم النفس التجريبي في انه

حرر الأفكار من التمثلات الغامضة (لوك) وإنكار أي ارتباط علمي في النفس يربط الله بالعالم (هيوم)

هذا الخلط بين الفلسفة واللاهوت في العصر الحديث يشير إلى ظهور الدين كأحد مظاهر الحضارة. فقد حدث خلط مستمر بين الدين والفلسقة او بين العلم كما وضح في المذاهب الفلسفية الكبرى في الفلسفة الحديثة، وادي الإيمان بالله أو بالحقيقة المتعالية إلى تكوين موجود ميتافيزيقي متعال مشخص، ثم الى اعتبار العالم صادرا عنه في منبعه الأول وفي قاعدته المطلقة. أما الفلسفة فقد اصبحت علما لكل موجود حتى ولو ميزت بين الموجودات المتناهية والوجود اللانهائي، واتخذت المطلق في الدين أو في الفلسفة أو في العلم موضوعاً لها كما كان الحال في العصر الوسيط. ولكن هذا العصر قا نتهى الى الأبد، وأصبح عدم تدخل الإيمان شرط تأسيس العلم .حديث، وأصبح الاعتقاد جزءا من تصور الفرد الشخصي للعالم.

الدين إذن جزء من تصور العالم في الحضارة. ولم يحدث ذلك فقط أبان العصور الحديثة بل كان موجودا في الحضارة اليونانية، فقد كان الموقف بالنسبة للآلهة وانصاف الآلهة والشياطين جزءا من الموقف العام في الحضارة اليونانية، ولكن لم تؤخذ الآلهة على إنها تصور مثالي بل كانت تعبر عن وجود قوى أسطورية مختلفة أو ترمز إلى موضوعات طبيعية في العالم، وهو ما يحدث في كل دين يقوم على آلهة خاصة لشعوب معينة لا تضع أية مشكلات نظرية. الدين الأسطوري له جذوره في التاريخ، ويرتبط بالتكيف والتأقلم مع البيئة وهو الدين الذي درسه علماء الاجتماع. ولقد ظهر هذا الدين أيضاً في الحضارات غير الأوربية كالحضارات الشرقية في الصين والهند، فهي حضارات مرتبطة بغايات

عملية، وتقوم في تصورها للكون على الدين الأسطوري، فالعالم في التصور الهندي مجرد افتراض لأنه لا يخضع لعلم عقلي موضوعي، والعالم في التصور الصيني، بل وفي التصور اليوناني حتى صولون عالم ذاتي شخصي يقوم على تشخيص الطبيعة.

أما الحضارة الأوربية، فبالرغم من خلطها بين الفلسفة واللاهوت كما وضح في الفلسفات الحديثة، فإنها استطاعت تحويل الدين إلى بحث نظري خالص حتى أصبح الله هو العقل الشامل، يظهر من خلال الإنسان في تجربة ذاتية ويتحول إلى مثال كما تحول العالم أيضاً إلى مثال أو كما تحولت الطبيعة إلى رياضة عل يد جاليليو. لقد استطاعت الحضارة الاوربية تحويل الدين الى علم شامل، والله إلى منطق، وأعطت لكل محتويات الدين معاني مستقلة يمكن التعبير عنها بصور خالصة كعلامة الجذر التربيعي في الجبر (فلم يكن باستطاعة الذهن الانساني ان يهدأ أمام اله مشخص، وعالم مخلوق، وذات فانية. وهو الموقف الساذج الذي يقع فيه التفكير الديني، ولم يرض الا بحقيقة يقينية لا يمكن الشك فيها أو بنظرية بديهية نتيجة للموقف النظري الذي يحل محل النبوة. لقد قاوم الشعور الاوربي التراث القديم كله حتى ينتسب إلى الدين الطبيعي، ثم حول الدين الطبيعي الى علم شامل، لقد قضى اولا على الآلهة والشياطين واثبت استقلال الطبيعة ثم قضى على الطبيعة من خلال تحويلها الى رياضة).

وقد تم ذلك للشعور الاوربي بعد جهد طويل، ولم يستطيع صياغة العلم الشامل الذي اعطته الفينومينولوجيا صورته النهائية وحل محل الدين إلا بعد انقضاء خمسة قرون، فقد كان هذا العلم مشروع الوعي الأوربي الذي ظل يبحث عنه، وهذا يفسر لنا سر الغائية الكامنة في هذا

الوعي، وكأن يداً خفية تدفعه للسعي وراء المطلق والبحث عن الكمال. الله إذن على ما يقول هيجل هو العقل في التاريخ، والتاريخ يحتوي على العلم الشامل «ضمن المسار العام لتحويل العالم إلى مثال الذي بدأته الفلسفة بتحويلها الله إلى منطق حتى يصبح حاملا للوجود المطلق». وهكذا يصف هوسرل الشعور الاوربي وكأن الله يقوم على رأس الجماعة الإنسانية، فالله هو عقلانية العالم والتاريخ معا تتحد فيها الذوات العاقلة من أجل انتصارها على الموت يظهر الله من خلال الجماعة البشرية دليلاً على كمالها، «ليس الله هو مجموع المونادات بل الكمال الأول الموجود فيها، الله هو غاية الإنسانية طبقاً للعقل المطلق، الله هو مركز كل المونادات، الله هو الأحد اللانهائي، الحياة الكاملة في الشخصية الإنسانية والموجود المطلق». وهنا يلحق هوسرل بما قاله كانط وهردر ولسنج من قبل من أن الله هو مسار الحقيقة في التاريخ وأن الإرادة الإلهية تتحقق من خلال تقدم التاريخ وبقوانينه. فلا فرق بين العناية الالهية والتقدم البشري. كما يلحق بهيجل لان الله ليس فعلاً بقدر ما هو صيرورة وغائية، وليس ثمة وجود الا لعملية أو مسار أو لألوهية تحقق نفسها، وكأن الإلهة المشبه المجسم الذي رفضه الشعور الاوربي منذ بدايته يظهر من جديد في صورة عقل مطلق في المنطق أو في التاريخ. ويصبح الدافع المحرك للشعور الأوربي في البحث عن الحقيقة بحثاً نظرياً خالصاً.

ثالثا ـ هل الفينومينولوجيا نزعة صوفية؟:

لهوسرل إذن موقفان: الأول عندما يضع الله خارج الدائرة (فيقضي على الله المتعالي المعروف في اللاهوت والدين) وبالتالي يكون أحد

الرافضين للدين الرسمي (وللموقف الساذج)، والثاني عندما يعيد بناء الله كعقل مطلق في الشعور أو في التاريخ، ويبدو هنا وكأنه احد المؤلهة للرياضة أو للحقيقة في التاريخ.

ولكن بصرف النظر عن هذين الموقفين الواضحين من خلال نصوص هوسرل التي ذكرناها عن الله نجد موقفاً آخر من خلال حديثه عن المنطق الفلسفي الذي هو في الحقيقة على ما هو معروف في تاريخ الفلسفة الحديثة صورة أخرى لله في الدين. فإذا كان الموقفان الأولان موقفين مباشرين من الدين يكون حديثه عن المطلق موقفاً غير مباشر أيضاً من الدين. فقد تحدث هوسرل عن بعض الموضوعات الفلسفية التي هي في الحقيقة أشكال أخرى لنفس الموضوعات الدينية بعد أن تم نقلها على مستوى الشعور، والتعبير عنها بلغة إنسانية شاملة مفتوحة مثل: المطلق الماهية، المستقلة، المثال، الفكرة الخالصة حتى ليمكن أن يقال إن كل الفلسفة الحديثة على الأقل في جانبها الديني، خاصة المثالية الترنسندنتالية هي أشكال أخرى للموضوعات الدينية القديمة.

فمثلاً يتحدث هوسرل عن المطلق عندما يظهر في صورة منطقية خالصة أو عندما يبدو في تيار الشعور أي أن المطلق يظهر أما في الشمول أو في الفردية، ويتصف المطلق لديه بالشمول والموضوعية (ليس الموضوعية العلمية بل وجود مناطق انطولوجية في الشعور)، كما يبدو المطلق كفعل حال في الإدراك الباطني الذي هو ميدان المطلق وموطن الآخر. وعندما تتحقق التجربة الحية في فعل تتحول إلى واقعة مطلقة، والكل طرف متضايف مع الشعور بالمطلق، والفكر من حيث هو إحساس باطني له صدق مطلق. بل أن الفينومينولوجيا نفسها بحث عن المطلق ورفض كل صور الشك والنسبية. فتحليلات الفينومينولوجيا

للمطلق ومظاهره المختلفة في الشعور بالمطلق وفي الماهية الخالدة تشير إلى هذا الدين الإنساني العقلي في الفلسفة الحديثة.

كما يظهر الموقف الديني غير المباشر في حديث هوسرل عن ميدان الأخلاق والعمل المتستر وراء المنطق والرياضة. فإذا كانت أخلاق الأمر الجازم مرتبطة بالقنوط فالفينومينولوجيا لا تقل قنوطا عنها لان التمييز بين التعالي والحلول مطلب ديني محض، فالتجربة الحية النفسية المتعالية حادثة نسبية في حين أن التجربة الحية الترنسندنتالية ضرورة مطلقة. أما عالم الذات وما يتخلله من مناطق انطولوجية فإنه أيضاً محيط للقيم وعالم الخير. توحي الفينومينولوجيا خاصة في مراحلها الأخيرة وفي المخطوطات التي لم تنشر حتى الآن بأنها نقد العقل العلمي قبل أن تكون نقداً للعقل النظري كما تدل على أولوية الأخلاق على المعرفة. ولو لا هذا الستار المنطقي الرياضي لبدت الفينومينولوجيا على أنها طريق صوفي لإعلاء الروح أكثر مما تبدو الآن كأنها نظرية في المعرفة، ولو لم يستطع هوسرل تحويل الأخلاق إلى رياضة لكان الطريق الصوفي أكثر وضوحاً. بل أن كثيرا من المشكلات الخلقية مثل الحرية لتظهر على استحياء في التحليلات الفينومينولوجية تحت ستار معرفي: فنشاط التصور نشاط حر، ونشاط الخيال نشاط حر، وأفعال الشعور أفعال حرة، ولو لم يحول هوسرل مشكلة الحرية من المستوى الخلقي إلى المستوى المنطقي لكانت الحرية أساساً لفلسفة عملية.

وبالإضافة إلى حديث هوسرل عن المطلق، وهو اله العقل عند الفلاسفة، نجد أن الفينومينولوجيا نفسها باعتبارها علماً أو فلسفة أو منهجاً توحي بأنها طريق نحو الخالص، والخالص هو الشامل أو العقلي أو المثالي، بل إن هوسرل كثيرا ما يستعمل لفظ الطريق من. . . إلى

ليوحي بان الفينومينولوجيا منهج لرفع العالم المادي من الموقف الطبيعي الذي ساد العلوم الانسانية خاصة علم النفس إلى العالم الروحي. صحيح أن هوسرل لا يستعمل لفظ «روح» كما هو الحال عند هيجل ولكنه يستعمل لفظ «العقل» للدلالة على نفس المعنى. فالاتجاه النفسي الذي دعا إليه هوسرل في فلسفة الحساب هو في الحقيقة دعوة إلى الاقتراب من «اقرب الأشياء إلينا إلصقها بنا» بلغة العصر الوسيط، ومن «نفسي التي هي اقرب من نفسي» بلغة أوغسطين. والاتجاه المثالي في «بحوث منطقية» دعوة إلى الأعلى وإلى الانتقال من المادة إلى الروح، ومن الجنس إلى العقل، أي أن طريق هوسرل هو من الخارج إلى الداخل أولاً ثم من الداخل إلى الأعلى ثانيا على ما يقول لاشيلييه ملخصاً حركة المذهب المثالي المؤمن، والمنهج الفينومينولوجي نفسه الذي بدأ في «الأفكار» بأجزائها الثلاثة قد يكون اكبر معبر عن موقف ديني مستتر. فتعليق الحكم موقف ديني ضمني لأنه تحرير للنفس من سيطرة الموقف الطبيعي بقلب النظرة من الخارج إلى الداخل، ومن المكان إلى الزمان، ومع تعليق الحكم يتدور وكأنه شك في الحقائق الموضوعية أو جزء من العالم أو خطوة إلى الوراء الا انه يدل في الحقيقة على إيمان لا يتزعزع بحقيقة مطلقة ادخرها هوسرل لوقتٍ آخر حين البناء كما ادخر كانط من قبل الله والحقيقة من العقل النظري إلى العقل العملي. فالبناء هو تحويل العالم الكبير إلى العالم الصغير وتحويل للبصر إلى بصيرة والرؤية إلى رؤيا.

أما أنماط الاعتقاد فهي تدل في الحقيقة على درجات الإيمان الذي يزيد وينقص على ما تقول الفرق الكلامية أو يغيب أو يصبح موضوع شك. أما حياد الشعور أو الشعور المحايد فهو رفض لسيطرة الاتجاه

التجريبي عليه أو على ما يقول الصوفية التخلي عن القلائق والتعلق بالحقائق. أما منهج الإيضاح فقد يكون رغبة في الرؤيا الصادقة، واستبصاراً للأمور وتجلياً للحقائق في الشعور. أي أن الفينومينولوجيا كما وضحت في «التجربة والحكم» على أنها دراسة للتجارب السابقة على الحمل المنطقي قد تكون علما لبواطن القلوب على ما يقول الصوفية وهو ما اعترف به هوسرل نفسه في آخر التأمل الخامس في «تأملات ديكارتية» عندما أراد شعاراً لعلمه الجديد فوجد في شعار سقراط «اعرف نفسك» لذلك كان أحكم البشر على ما وصفته كاهنة معبد دلفي، أو في عبارة اوغسطين «أيها الإنسان، الحقيقة تكمن في باطنك».

أما حديث هوسرل عن الله باعتباره غائية في التاريخ واكتمالا للشعور الأوربي، وبحثاً منه عن الحقيقة المطلقة فهو أشبه بما يسميه اللاهوتيون دراسة أخروية Eschatologie أو ما يسميه لاهوتيو الكتاب المقدس انتظار المخلص MESSIANISME إيماناً بأن الله يرعى التاريخ، وان كل نبي يكشف عن حقيقة يكملها النبي الذي بعده حتى تكمل النبوة في آخر الأنبياء وتكتمل الحقيقة.

قد يبدو هذا التفسير الديني للفينومينولوجيا متعسفاً ولكن اعترافات هوسرل في أواخر حياته تؤيد هذا التفسير من ان الفينومينولوجيا نزعة صوفية اشراقية.

وتدور هذه الاعترافات التي أدلى بها هوسرل إلى خلصائه وتلاميذه وهو على فراش الموت والتي نشرها اوستريشر OSTERREISHER ضمن كتابه «سبعة فلاسفة يهود أمام المسيح» في قضايا ثلاث:

١ ـ رفض هوسرل للدين الرسمي بعقائده وطقوسه وشعائره ومؤسساته كما يفعل الصوفية عندما يرفضون تصور الفقهاء للدين على انه شريعة وليس حقيقة، أو كما يفعل الفلاسفة عندما يبينون تناقض العقائد. يقول هوسرل معلقاً على كيركجارد «إني متفق معه على كل شيء فيما عدا التناقض» فهو مؤمن مع كيركجارد، ولكن الإيمان لديه ليس إيمانا بالتناقض بل بالعقل، فالتناقض ضد العقل، والفينومينولوجيا تحليل عقلي للتجربة الحية وإدراك ماهيتها المستقلة، فهوسرل مؤمن بإيمان الفلاسفة بقدرة العقل على الوصول إلى الحقيقة.

ويرفض هوسرل كل الجانب العقائدي في الدين لأنه يند عن العقل أو على الأقل تحتاج كل عقيدة إلى دراسة وافية قد تستغرق العمر كله حتى يمكن فهمها «إني الآن رجل مسن، وقد قمت طيلة حياتي بعمل كل شيء بعناية حتى انه يجب علي قضاء خمس سنوات في كل عقيدة. انظر كم سأبلغ من العمر حتى اصل إلى النهاية واحقق غرضي». فلو عرفنا أن العقائد المسيحية وعلى رأسها التثليث تند عن العقل لأنها سر الهي لا ينفذ إليه إلا بالايمان لعرفنا مدى رفض هوسرل للعقائد الدينية.

كما يرفض هوسرل كل الطقوس والشعائر في الدين، ويمج هذا الجانب الاحتفالي في العقيدة (انتم أيها الكاثوليك تجلسون على المائدة القداس وكأنكم تجلسون في حقل وذلك لان تقديس الله على هذا النحو ليس بمثل هذه السهولة) وهو يود لو فعل ذلك (لو أنني أستطيع ذلك) ولكنه في الحقيقة لا يستطيع ممارسة أساليب الوثنية في العبادة والتقديس ولا يراه الا كفيلسوف يعتبر الله رمزا للعقلانية في الشعور وفي التاريخ.

٢ ـ يرفض هوسرل إذن الموقف الديني الرسمي كمنهج وكموضوع

وكغاية فهو يرفض الإيمان المسبق بالعقائد كما تمليه الكنيسة على انه الطريق الموصل إلى الله، ولايرضى إلا بإيمان الفيلسوف أي بالوصول إلى الحقيقة بجهده الخاص دون مساعدة خارجية من الكنيسة أو حتى من الله (حياة الإنسان ليست إلا طريقا نحو الله ولقد حاولت أن اصل إلى هذه الغاية دون براهين ومناهج ومساعدات لاهوتية، أي أن أصل إلى الله دون مساعدة من الله يجب على نحو ما أن ابعد الله عن فكري العلمي حتى اشق طريقا نحوه لهؤلاء الذين ليس لهم يقين عن طريق الكنيسة أنى اعلم أن هذا الطريق خطر بالنسبة إليّ إن لم تكن لدي ارتباطات عميقة بالله وإيماناً بالمسيح) يرفض هوسرل إذن طلب المساعدات الخارجية ولا يرضى الا بالبحث الحر ولكن هذا البحث نفسه مرتبط بإيمان سابق دفين وهو الباعث على السعي وراء الحقيقة وهو معنى عبارة المسيح (لن تبحث عني أن لم تكن قد وجدتني من قبل) ويفسر هوسرل نفسه المنومينولوجيا على إنها بحث خالص عن الحقيقة نفسها: فهي موضوع ومنهج في آن واحد ويعتبر تعليق الحكم وسيلة للحصول على الحقيقة دون الاعتماد على أي شيء سوى الذات إن الذين لا يقومون به يخشون لو طلبنا منهم أن يخرجوا من أذهانهم ولو للحظة واحدة الوحي والعقيدة والله نفسه لأنهم يخشون الوقوع في جحيم الشك المطلق وهوسرل ينعي على الفلسفة الحديثة هذا الموقف المزري على حد قوله الذي وضعها فيه ديكارت عندما أراد أن يقضي على الشك عن طريق الإيمان بالله وهو موقف متخاذل أمام الحقيقة ولا يتعدى موقف المؤمنين الذين يصلون إلى الإيمان بالإيمان أي الذين يصلون إلى اليقين الفلسفي بالايمان بالله وينتهي هوسرل إلى القول بثنائية الحقيقة: الحقيقة العقلية للفلاسفة والحقيقة الدينية للعامة وبثنائية

المنهج: المنهج العقلي للفلاسفة والوحي للعامة وبثنائية لغة التعبير: اللغة العقلية للفلاسفة والصورة الحسية للعامة وبثنائية الموضوع: الأشياء ذاتها للفلاسفة والرمز لأنه لا تعارض حقيقي بينهما هناك مساران يبحث كل منهما عن الآخر دائما ويتقابلان ويبحثان عن بعضهما من جديد وهما طريق المعرفة الإنسانية والمعرفة الإلهية، المعرفة العقلية والمعرفة عن طريق الوحي.

٣ ـ ولكن في الحقيقة هناك بعض الاعترافات الأخرى التي تدل على إن هوسرل يجد خاصة في الوصايا على الجبل كما هو الحال عند برجسون أيضاً ما يغنيه عن الفلسفة وعن التحليل الفينومينولوجي (انظر إلى عهدي الجديد انه دائما على مكتبي ولكني لا افتحه مطلقا لأنني اعلم أنني إذا شرعت في قراءته فأنه ينبغي علي أن اترك الفلسفة) ومع إن هوسرل كان يحس إحساساً جادا لرسالته وبأنه هو الذي أكمل المثالية الألمانية وبأنه هو الذي أنهى الشعور الأوربي الذي بداه ديكارت وقد كان هذا الإحساس حربا بان يؤدي به إلى غرور الفيلسوف الذي تكتمل الحقيقة في عقله فقد ظل متواضعا مؤمنا بالعهد الجديد وبان عبارة من عبارات المسيح (ماذا ستكسب لو كسبت العالم وخسرت نفسك) قد تخلص الفينومينولوجيا كلها أو قد تغني عن الحقيقة نفسها (منذ شبابي صارعت كل قوى الغرور والآن قد انتصرت عليها حتى غرور وظيفتي واحترام طلبتي وإعجابهم بدونهما لا يستطيع أي أستاذ ان يعمل كنت أفضل قبل أن أموت الاتجاه إلى العهد الجديد كما فعل نيوتن والا أقرا شيئا بوضوح تام ان المثالية الترنسندنتالية بوجه خاص إن هي الا وعود للوصايا على الجبل ولجوهر الإنجيل في الدعوة إلى أولوية الباطن على الظاهر وان الشوط الذي قطعه الفلاسفة المثاليون عبر عدة قرون قد طواه

المسيح في الإصحاح الخامس من انجيل متى في عمضة عين بعد ان حققت رسالتي كفيلسوف كنت أود أن أكون حرا في ان اعمل لمعرفة نفسي لأنه لا يمكن لإنسان ان يعرف نفسه ان لم يقرا الكتاب المقدس وفضلا عن ذلك يؤمن هوسرل بالله إيماناً صوفيا أي إيماناً بسر لا يمكن النفاذ إليه (الله خير) ولكن لا يمكن النفاذ إليه وهذا امتحان كبير لي الله عند هوسرل هو القريب منه البعيد عنه على ما يقول الصوفية أني اعلم انه معي ولكن لا اشعر انه قريب مني

بل لقد تحول هوسرل في أواخر حياته من اليهود إلى المسيحية بل والى الكاثوليكية بوجه اخص ولا يعلم ذلك إلا خلصاؤه وأحباؤه كما قبل على يد تلميذه وصديقه الفيلسوف البولندي رومان انجاردن Roman Ingarden طقس العماد وقد عبر هوسرل في أيامه الأخيرة عن بعض المواجيد التي يعانيها الصوفية في لحظات جذبهم فنحن نجد كثيرا من العبارات الرمزية المتناثرة تقترب من لغة النور التي يستعملها كبار الصوفية فبعد ان قرأ الانجيل مرة جلس في الشمس وقال: اليوم سطعت شمسان على. . .ثم أردف: من النور ثم من الظلمات ظلمات كثيرة ثم إلى النور من جديد وكأن هوسرل قد عرف حكمة الإشراق ولغة النور والبرزخ. وقد ارتبطت لغة النور بلغة الكشف لقد رأيت شيئا رائعا. . بسرعة اكتب. . . ثم اخذ يملي وفي أيامه الأخيرة كان إيمانه حاضرا دائما لا خوفا من الموت أو طمعا في حياة أفضل بل تعبيرا الأساس الديني المستتر وراء الفينومينولوجيا التي أراد لها أن تكون علما محكما قال هوسرل لإحدى الراهبات التي أتت لزيارته في أيامه الأخيرة وقد راج المنهج الفينومينولوجي في الأوساط الدينية رواجا كثيرا آه أتعشم أن تطوني حاضرة لحظة موتي تقرأين الإنجيل بصوت عال أثناء دخولي

الخلود فقد انتابت هوسرل عدة مواجيد صوفية قد تكون آخرها الإحساس بالطمأنينة والغبطة ما أعظم يوم الجمعة المقدس لقد غفر لنا المسيح جميعا ومع ذلك يظل هوسرل مؤمنا بامكان الوصول إلى الحقيقة بالجهد البشري الخاص وان كان مؤمنا بها من قبل صحيح أن الفضل الإلهي هو حرية الله في ان يهب من يشاء ولكن الإنسان لا يقترب من الله بالفضل بل بمجهود رأته الخاصة الدائمة وبذلك يكون المسيح هو رائد كل باحث عن الحقيقة، يسير الناسك وكل مسيح على طريق ضيق ومرتفع يستطيع أن يقع بسهولة ولكنه أيضاً يمكنه ان يرتفع وهكذا تدل أقوال هوسرل واعترافاته الأخيرة على ان الفينومينولوجيا نزعة صوفية في صياغة عقلية تعد بمثابة حكمة الإشراق في الوفي المثالية وتكون الفينومينولوجيا التي هي بدورها وريثة الإيمان التقليدي لذلك يصرح هوسرل في آخر أزمة العلوم الأوربية مستهدفا إعطاء أوربا دفعة روحية جديدة قائلا: ان لمحنة الوجود الأوربي مخرجين فقط: سقوط أوربا في غربتها عن معنى حياتها العقلي وسقوطها إلى درك العداء للروح التي استطاعت القضاء نهائيا على الاتجاه الطبيعي فنكافح ضد حصر الأخطار باعتبار أوربيين طيبين في شجاعة لا يتوانى كفاحها الدائم ومن هذا الاحتراق الناتج عن العدم الذي يرتد إلى عدم الاعتقاد ونار الشك الحارقة في رسالة الغرب الإنسانية من رماد الجهد الكبير لفونكس مبعث حياة داخلية وتعود الروح كضمان لمستقبل كبير وطويل للإنسانية حينئذ تكون الروح وحدها هي الخالدة!».

الفهرس

الباب الأول

الباب الثاني

دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع
هاتف : ٠١/٥٥٠٤٨٧ - ٠٣/٨٩٦٣٢٩
فاكس : ٥٤١١٩٩ - ص.ب: ٢٨٦/٢٥ الغبيري بيروت - لبنان

Tel:03/896329 - 01/550487 - Fax: 541199 -
P.O.Box: 286/25 Ghobeiry -Beirut - Lebanon